AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
CIENCIAS SOCIALES

Colección dirigida por Josetxo Beriain

12

A. Giddens, Z. Bauman,
N. Luhmann, U. Beck

LAS CONSECUENCIAS PERVERSAS DE LA MODERNIDAD

Modernidad, contingencia y riesgo

Josetxo Beriain (Comp.)

Traducción de Celso Sánchez Capdequí
Revisión técnica de Josetxo Beriain



LAS CONSECUENCIAS perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo / Josetxo Beriain, comp. ; traducción de Celso Sánchez Capdequí. — Barcelona : Anthropos, 1996
283 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 12)

ISBN 84-7658-466-0

1. Riesgo (Sociología) 2. Sociedad del riesgo 3. "Modernidad" - Aspectos sociales I. Beriain, Josetxo, comp. II. Sánchez Capdequí, Celso, tr. III. Colección
316.324

cultura Libre

Primera edición: 1996

Edita: Editorial Anthropos
ISBN: 84-7658-466-0
Depósito legal: B. 41.937-1996
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.). Rubí. Tel. y fax (93) 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

EL DOBLE «SENTIDO» DE LAS CONSECUENCIAS PERVERSAS DE LA MODERNIDAD

Lo que pasó, eso pasará
lo que sucedió, eso sucederá:
Nada hay nuevo bajo el sol.

QOHELET-Eclesiastés

De donde las cosas tienen su origen, hacia allá tienen que perecer también, según la necesidad, pues tienen que pagar la pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo.

ANAXIMANDRO-HEIDEGGER

Es una previsión muy necesaria comprender que no es posible preverlo todo.

J.J. ROUSSEAU

I

Déjeme el lector, siquiera introductoriamente, citar una serie de cursos de acción, de efectos que son específicamente producidos por la sociedad industrial, y que conllevan riesgo, contingencia, peligro para las existencias individuales y para la colectividad en cuanto tal. Así: la contaminación de los ríos derivada del vertido de los residuos de las industrias químicas, papeleras, siderúrgicas, cementeras, etc.; la contaminación del aire derivado de los gases liberados por el tráfico rodado y por la industria; la lluvia ácida que se extiende sobre los bosques de los países industrializados y que se produce como efecto de los vertidos gaseosos contaminantes, en definitiva, la producción industrial del «efecto invernadero» como peligro ecológico generalizado en el nivel planetario. Pero, hay más, el riesgo que

supone para uno mismo la circulación en masa por las modernas autopistas y el peligro para los demás; el riesgo de accidente realizando viajes en avión; el riesgo de envenenamiento derivado del consumo de comida industrialmente manufacturada-enlatada, pasteles, derivados del huevo, etc.; el riesgo de pérdida de empleo como efecto de las continuas reestructuraciones de la demanda; el riesgo de pérdidas en la remuneración de los intereses como consecuencia de las contingencias (mejor turbulencias) monetarias de los mercados de cambio; los riesgos de producción de efectos secundarios por el consumo de productos farmacéuticos; los riesgos de mal funcionamiento técnico en máquinas como los coches, los aviones, los trenes, etc.[1] no han disminuido por su producción en serie, bien sea mecánica o electrónicamente no se ha erradicado el «fallo técnico»; los riesgos de fracasar al introducir un nuevo producto de consumo de masas, por ejemplo, coches, motos, computadoras, relojes, zapatos, etc. Todos estos riesgos son producidos en el escenario de la sociedad industrial, no son anteriores. Lo que las sociedades tradicionales atribuían a la *fortuna*, a una voluntad metasocial-divina o al destino como temporalización perversa de determinados cursos de acción, las sociedades modernas lo atribuyen al *riesgo* este representa una secularización de la fortuna. El riesgo aparece como un *«constructo social histórico»*

1. En este caso es importante constatar que en los aviones, los coches y los trenes se han introducido nuevas opciones tecnológicas que simplifican considerablemente la conducibilidad de estos vehículos, haciendo más cómodo asimismo el viaje a los usuarios y más seguro; sin embargo, la sustitución de controles personales por autocontroles electrónicos automáticos no significa una erradicación del «fallo». Este ya no es mecánico, sino electrónico, las famosas cajas negras de los aviones, las unidades de mando inteligentes en los coches producen «fallos técnicos»: mal funcionamiento del tren de aterrizaje de los aviones, órdenes equivocadas o ausencia de órdenes de las unidades de mando en coches gestionados electrónicamente; quizás el ejemplo más evidente sea la multiplicación de accidentes en los monoplazas de la Fórmula I al prescindir de las «protecciones electrónicas» computerizadas exteriormente desde los boxers, con el objeto de ecualizar las posibilidades técnicas, es decir la competitividad de todos los monoplazas en el nivel de igual potencia para todos ellos e igual protección (es decir ninguna). Hoy día, se circula más rápido porque las vías de comunicación son mejores y porque los vehículos son más rápidos. Así, se «acortan» las distancias, pero los accidentes aumentan, no porque los vehículos sean menos seguros, que no lo son, sino porque hay más vehículos. Todavía no se ha encontrado una forma para compatibilizar la existencia de más vehículos y más velocidad con menos riesgo/peligro.

en la transición de la Baja Edad Media a la Edad Moderna Temprana. Este constructo se basa en la determinación de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y seguro.[2] El riesgo es la *«medida»*,[3] la determinación limitada del azar según la percepción social del riesgo,[4] surge como el dispositivo de racionalización, de cuantificación, de metrización del azar, de reducción de la indeterminación, como opuesto del *apeiron* («lo indeterminado»).

II

La modernidad tardía comparece como el umbral temporal donde se produce una expansión temporal de las *opciones* sin fin y una expansión correlativa de los *riesgos*. Sabemos que tenemos más posibilidades de experiencia y acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de elegir (decidir) pero en la elección (decisión) nos va el riesgo, la posibilidad de que no ocurra lo esperado, de que ocurra «lo otro de lo esperado» (contingencia). La indeterminación del mundo nos obliga a desplegar una *configuración*[5] de la experiencia del hombre en el mundo, pero esta configuración temporalizada puede significar que queriendo el mal se cree el bien (Goethe) y viceversa, que queriendo el bien se cree el mal (sentido I).

2. M. Douglas y A. Wildavsky, *Risk and Culture. An Essay of the Selection of Technical and Enviromental Dangers*, Berkeley, CA, 1982; D. Douclous, «La construction social du risque», *La Revue Française the Sociologie*, 28 (1987), pp. 17-42; B.B. Johnson y B.T. Covello (eds.), *The Social and Cultural Construction of Risk Selection and Perception*, Dordrecht, 1987; S. Krimsky y D. Golding, *Social Theories of Risk*, Wesport, CT, 1992, pp. 83-117; «Hacia una sociedad del riesgo», *Revista de Occidente*, monográfico (ed. de J.E. Rodríguez Ibáñez), 150 (nov. 1993).

3. «Un azar en nuestra jerga es una amenaza a la gente y a lo que ellos valoran (propiedad, entorno, futuras generaciones, etc.) y el riesgo es una *medida* del azar», R.W. Kates y J.X. Kasperson, «Comparative Risk Analysis of Technological Hazards», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 80 (1983), pp. 7.027-7.038 (esp. p. 7.029); ver también G. Bechmann (ed.), *Risiko und Gesellschaft*, Opladen, 1992.

4. A. Wildavsky y K. Drake, «Theories of Risk Perception. Who fears, what, and why», *Daedalus*, 119, 4 (1990), pp. 41-60; A. Wildavsky, H. Lubbe *et al.*, *Risiko ist ein Konstruct*, Frankfurt, 1992.

5. Ver el concepto de «cosmovisión» en la obra de M. Weber, el concepto de «representación colectiva» en la obra de E. Durkheim, y el concepto de «habitus» en P. Bourdieu.

La modernidad se origina primariamente en el proceso de una *diferenciación y delimitación frente al pasado*. La modernidad se separa de la hasta ahora tradición predominante. Como afirma Eisenstadt: «La tradición era el poder de la identidad, que debe ser quebrado para poder establecerse las fuerzas políticas, económicas y sociales modernas».[6] Con el desprendimiento de la tradición, la sociedad moderna tiene que *fundamentarse exclusivamente en sí misma*.[7] Se trata de un tipo de sociedad que se construye sobre sus propios fundamentos, así lo ponen de manifiesto conceptos reflexivos, la autovalorización (Marx), la autoproducción (Touraine), la autorreferencia (Luhmann) el crecimiento de la capacidad de autorregulación (Zapf). La modernidad configura una representación social de encadenamiento precario entre la tradición y el futuro, la continuidad de los modelos de significado instituidos en el pasado es contestada por la *discontinuidad* instituyente de un horizonte de nuevas opciones que configuran una *aceleración* de los intervalos de cambio económico, político, etc. El politeísmo funcional de nuevos valores típicamente modernos origina un optimismo (Marx), en torno a las nuevas opciones vitales posicionalmente desplegadas, pero al mismo tiempo produce un pesimismo (Weber) por la selectividad del modelo de racionalidad dominante. En la modernidad tardía la conexión de lo que radica en el pasado y de aquello que radica en el futuro deviene en principio *contingente*.[8] En el tiempo social tardomoderno *«lo improbable deviene probable»*,[9] la evolución social acumula improbabilidades y conduce a resultados que podrían no haber sido producidos por planificación o diseño, en muchos casos del «intento de empujar la sociedad en una determinada dirección resultará que la sociedad avanza correctamente, *pero* en la dirección contraria».[10]

La sociedad moderna que procede de la «demolición» (*Abschaffen*) del viejo orden tiene un carácter altamente *precario*. No tiene sentido ni apoyo en sí misma, se sobrepasa a sí misma (se autoexcede). Ha perdido su referencia con el viejo orden y no ha encontrado uno nuevo. El nuevo orden significa, no sólo que la sociedad se diferencia del pasado, sino que *se diferencia en sí misma* en subsistemas. Según Parsons y Luhmann este proceso que afecta predominantemente a las sociedades modernas se llama diferenciación funcional.

Los sistemas funcionales y los órdenes de vida diferenciados en la sociedad moderna actúan bajo la autoridad de su *propia lógica* (*Eigengesetzlichkeit*). Este es el lado positivo de lo negativo, de la sociedad que se ha *desencadrée* de su marco (Durkheim). *Disembedeness* es la expresión que K. Polanyi usa para designar este proceso. Todas las esferas de acción específicamente funcionales son sometidas en la modernidad a sus correspondientes procesos de racionalización según este desarrollo. Así la economía tiene el primado en la esfera económica, la política tiene el primado en la esfera política. De esta forma ganan autonomía los sistemas funcionales sobre sus propios ámbitos,[11] las sociedades modernas se enfrentan al imperativo funcional de un *incremento de los rendimientos* inmanentes de cada sistema funcional.[12] Esto significa que todos los subsistemas procuran una continuación, un incremento y un mejoramiento de la racionalidad de sus funciones, es decir, cada subsistema busca optimizar sus rendimientos, evitando el parón de las acciones desplegadas dentro de sus límites operativos sistémicos.

El orden es siempre una meta a conseguir, nunca una realidad instituida per se. Partimos de la premisa de la *improbabilidad* del orden social. El orden deviene más improbable conforme evolucionan las sociedades debido a que las condiciones de su estabilización, al mismo tiempo, son condiciones de su puesta en peligro, por ejemplo, un grado de complejidad deter-

6. S.N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt, 1979, p. 48.
7. J. Berger, «Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie», *Soziale Welt*, 39, 2 (1988), p. 226.
8. N. Luhmann, The Differentiation of Society, Nueva York, 1982, p. 302.
9. N. Luhmann, «The direction of evolution», en H. Haferkamp y N.J. Smelser (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, p. 287.
10. A.O. Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, MA, 1991, p. 11.

11. La formulación clásica de «*Eigengesetzlichkeit*» que subyace a las esferas sociales autonomizadas en el proceso de racionalización social generalizada pertenece a Max Weber en su «Zwischenbetrachtung», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, 1983, pp. 437-465.
12. J. Berger, *op. cit.*, p. 227.

minado en un sistema social posibilita el orden dentro de sí mismo, sin embargo, puede producir desorden en el resto del entorno.[13] En las sociedades tradicionales el orden comparece como una lucha contra la indeterminación, contra la ambivalencia del caos, el otro del orden está continuamente implicado en la guerra por la supervivencia, el otro del orden no es otro orden (como en la modernidad), el caos es su alternativa. El otro del orden es el miasma de lo indeterminado e impredecible. La positividad del orden se construye y tiene su condición de posibilidad en la negatividad del caos. En las sociedades postradicionales la lucha por el orden es una lucha de una definición contra otras, de una manera de articular la realidad contra propuestas competitivas. Aquí se inscribe la «ambivalencia» del politeísmo valorativo moderno descrito por Max Weber.[14] Las sociedades modernas postradicionales no tienen una preferencia definida por el orden en oposición al desorden, sino que existe la alternativa entre el orden y el desorden (capítulo 2).

La modernidad se sustenta sobre una infraestructura imaginaria, la expansión ilimitada del *dominio racional* que funge como racionalización de la «voluntad de dominio». Esta penetra y tiende a informar la totalidad de la vida social (por ejemplo, el Estado, los Ejércitos, la educación, etc.), a través de la revolución perpetua de la producción, del comercio, de las finanzas y del consumo. En las ilusiones, en las imágenes de ensueño, en las utopías del siglo XIX; en las que se manifiesta una «dialéctica de *lo nuevo y siempre lo mismo*», se extiende, según W. Benjamin, la protohistoria de la modernidad. La imagen de la modernidad «no se conduce con el hecho de que ocurre siempre la misma cosa (*a fortiori* esto no significa el eterno retorno), sino con el hecho de que en la faz de esa cabeza agrandada llamada tierra *lo que es más nuevo no cambia*. Esto *más nuevo* en todas sus partes *permanece siendo lo mismo*. Constituye la eternidad del infierno y su deseo sadista de innovación. Determinar la totalidad de las características en las que esta modernidad se refleja a sí misma significaría representar el infierno».[15]

13. N.L. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, pp. 291 s.

14. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, pp. 9 y ss., 53-74; C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, 1986, pp. 219 y ss.; J. Ibáñez, «El centro del caos», *Archipiélago*, 13 (1993), pp. 25-26; G. Balandier, *El desorden*, Barcelona, 1993, pp. 173-237; J. Friedman, «Order and Disorder in Globan Systems a Sketch», *Social Research*, 60, 2 (1993), pp. 205-235.

III

En las sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades,[16] la de la expansión de las opciones y la de la expansión de los riesgos. Ambas son indisociables. Con la pretensión de realización de los fines de la modernidad —libertad, bienestar, democracia— a través de una racionalidad finalística (descrita por M. Weber) crece asimismo la incontrolabilidad de las consecuencias perversas de una modernización que se aleja de los principios normativos de la modernidad mencionados arriba.[17] Así como en el siglo XIX la modernización ha creado la imagen de la sociedad industrial disolviendo a la sociedad estamental agraria, la modernización disuelve los contornos de la sociedad industrial, y la continuidad de la modernidad origina otra configuración social.[18] Déjenme exponer algunos indicadores de este cambio en la estructura social siguiendo a U. Beck.[19]

1. Por una parte, la sociedad industrial aparece como una sociedad de macrogrupos en el sentido de sociedad de clases o de estratos que grosso modo se mantiene *estable*, pero, por otra parte, nuevos fenómenos sociales como la lucha por los derechos de la mujer, las iniciativas ciudadanas contra las centrales nucleares, las desigualdades entre las generaciones, la

15. W. Benjamin, *Das passagen Werk*, vol. II, Frankfurt, 1983, p. 1.011.

16. U. Beck, *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt, 1991, pp. 180 ss.

17. Esta es la tesis de Cl. Offe, expuesta en un magnífico artículo titulado «Die Uttopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als Politische Gütecriterieen», *Soziale Welt*, monográfico (ed. de J. Berger), *Die Moderne-Continuitäten und Zäsuren*, 4 (1986), pp. 97-117.

18. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt, 1986, p. 14.

19. *Ibíd.*

afluencia de inmigrantes del Tercer Mundo, los conflictos regionales y religiosos y la «nueva pobreza» configuran unas relaciones sociales que van *más allá* de los límites de la sociedad de clase.

2. Por una parte, la vida en común en la sociedad industrial está normativizada y estandarizada en torno a la familia nuclear, pero, por otra parte, la familia nuclear cambia debido a las nuevas asignaciones *«posicionales»* derivadas de las nuevas situaciones que surgen con la reestructuración de las cuestiones del género entre la mujer y el hombre, que se manifiesta en la incorporación de la mujer al proceso de formación y al mercado, y por el aumento de los divorcios. En esta nueva situación hay que redefinir la función del matrimonio, de la paternidad y de la sexualidad.

3. Por una parte, se piensa la sociedad industrial según las categorías de la *sociedad centrada en el trabajo*, pero por otra parte la flexibilización del tiempo del trabajo y del lugar de trabajo modifican los límites entre el trabajo y el no-trabajo. La microelectrónica permite hoy vincular de forma nueva a las empresas y a los consumidores, el paro a gran escala es una nueva forma del *«subempleo plural»* que queda «integrado» dentro del sistema de ocupaciones.

4. La ciencia se enfrenta en la sociedad industrial a una *duda metódica*, por una parte en relación al objeto de investigación externo, y por otra parte, en relación a los fundamentos, aplicaciones y consecuencias de las aplicaciones científicas que generan efectos sociales no deseados en el juego entre posibilidades y riesgos. La ciencia ha perdido su inocencia.

5. Por una parte, en la sociedad industrial se han institucionalizado las formas de la democracia parlamentaria, pero, por otra parte, tenemos que hacer frente, como afirman Bobbio, Offe y Wolfe, a las *«promesas no cumplidas»* de la democracia.

IV

Un ensayo de Vasily Kandinsky intitulado «*Y*»[20] sirve a Ulrich Beck para caracterizar al siglo XIX y a los comienzos del siglo XX hasta 1945, como la época del *«o esto o lo otro»* (*Entweder/Oder*) —capitalismo o comunismo, modernización o barbarie, pasado o futuro—, y a la segunda mitad del siglo XX como la época del «*Y*» (*Und*), entendido como sobrepasamiento de toda situación dada, como el «más vale más» productivista, como el cambio acelerado en todas las esferas sociales, pero al mismo tiempo el «*Y*» aparece como juntura, como conexión de tiempos, espacios y situaciones coexistentes. En este sentido, en la modernización occidental aparecen entrelazados ambos aspectos. En ella comparecen los resultados de un juego de acumulación y explotación entre el trabajo y el capital con la cubierta de una suma positiva presentada como un «pastel creciente» del que deriva al mismo tiempo un juego de suma negativa en torno al daño colectivo infligido al grupo, a la sociedad particular y a la sociedad mundial en la forma de destrucción ecológica y de riesgos generalizados. Sin estas consideraciones no podemos retener los *«beneficios netos»* derivados de los efectos de un «peligro circular» que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados dentro de un proceso de modernización capitalista sin fin.[21] En los términos de Luhmann una modernización «reflexiva» sólo es posible cuando se conectan las consecuencias no pretendidas de cursos de acción con las actividades respectivas de cada uno de los ámbitos sociales diferenciados como las «dos caras» de lo social, que coexisten problemáticamente; esto sólo será posible «cuando la sociedad pueda *asumir como propios* los efectos retroactivos de sus acciones sobre el entorno».[22]

---

20. W. Kandinsky, *Essays über Kunst und Künstler*, Zurich, 1955; U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1992.

21. Cl. Offe, «Bindung, Fessel und Bremse: die Unübersichtlichkeit Von Selbstverschränkung Formeln», en A. Honneth (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1988, p. 742; U. Beck, *Risikogesellschaft, op. cit.*, p. 50; *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt, 1991, p. 190.

22. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986, 247. El subrayado es mío.

Antes hemos afirmado que el riesgo es «una construcción social-histórica», pero no podemos decir esto sin afirmar asimismo que «*no existe ninguna conducta libre de riesgo*»[23] en la modernidad tardía (parte II). Cualquier tipo de decisión sobre posibles cursos de acción que se toman conlleva un riesgo. Es más, el no decidir, o el posponer algo es ya una decisión, y por tanto, comporta riesgo. Podríamos suponer que si no existe ninguna decisión libre de riesgo la esperanza de *más* investigación y *más* conocimiento pudieran conducir del riesgo a la seguridad, pero la experiencia práctica nos muestra lo contrario: «cuanto más se sabe, más se sabe que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia del riesgo».[24] Cuanto más racionalmente se calcula y de forma más compleja se realiza el cálculo, más facetas nuevas aparecen en relación al no-saber sobre el futuro, con la consiguiente indeterminación del riesgo y de su medida. Voy a ilustrar este punto con dos ejemplos sobre las actitudes del hombre frente al mundo en las sociedades occidentales. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Th. W. Adorno y M. Horkheimer ubican el prototipo del actor racional, maximizador, moderno, en la figura del héroe Ulises en la *Odisea*, de Homero. El héroe Ulises se autoafirma frente a un mundo encantado de sirenas y proyecta una imagen de dominio y control racionales de la naturaleza, produciendo de esta manera el efecto perverso de su autonegación como sujeto, como persona, ya que al huir del *mito*, su instalación en el *Logos* no elimina la contingencia-riesgo (calculable sólo hasta un punto, más allá del cual son indeterminados), en definitiva no elimina su dependencia (ahora racional) en relación a un «*nuevo destino*» secularizado: el progreso, el desarrollo, la expansión de opciones sin fin. La autoafirmación (*Selbstbehauptung*) deviene autonegación (*Selbstverleugnung*). Una segunda actitud hacia el mundo emerge asimismo en la interpretación de Ulises realizada por Adorno y Horkheimer, ya que «en la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, de la admisión anticipada de la propia derrota y virtualmente de la muerte, está ya in nuce el principio del escepticismo burgués, el esquema corriente de la interiorización del sacrificio, la renuncia».[25] John Elster, en su libro *Ulises and the Syrens*,[26] describe un tipo de Ulises que «es débil y lo sabe» (*being weak and know it*), y en esta su debilidad radica su fortaleza, paradójicamente, en su capacidad de «autorrestricción inteligente»[27] ante las consecuencias no intencionales de su acción (riesgo). Ambos tipos de actitud describen la presentificación del futuro en la sociedad moderna como riesgo, como innovación, como apertura,[28] que puede acabar en el cielo o en el infierno,[29] sólo que en el primer Ulises la actitud hacia el mundo es prometeica, la de una autoinfinitización ante un elenco asimismo infinito de posibilidades que opera bajo la significación social imaginaria de una «expansión ilimitada» de posibilidades, mientras que en el segundo Ulises «la fortaleza de su debilidad» y su conocimiento de este dato le hacen *correlacionar las formas dualistas* de expansión *y* restricción, de optimismo *y* pesimismo, de dominio y reconciliación, no lucha *contra* el destino, sino *con* el destino, el riesgo y la contingencia, como cuando Weber, con respecto al diablo, a la sombra, a lo no deseado, afirma que se puede pactar con él (caso del nacionalsocialismo alemán o de muchas superpotencias constituidas como estados nacionales hoy) *o* se pueden seguir sus pasos hasta el final no huyendo, sino conociendo sus caminos: «No hay que huir de él, como hoy con tanto gusto se hace, sino que hay que seguir primero sus caminos hasta el fin para averiguar cuáles son sus poderes y sus límites».[30]

En la *estructura de los daños* producidos como consecuencia de unas determinadas decisiones, dentro de las sociedades modernas, hay que distinguir dos aspectos importantes, por una parte, *aquellos que deciden* sobre un curso de acción específico, y por otra parte, *aquellos afectados* (víctimas en algunos casos) por esas decisiones. En el caso de una autoatribución

---

23. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991, p. 37.
24. *Ibíd.*

25. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, 1970, p. 76.
26. J. Elster, *Ulises and the Syrens*, Cambridge, 1979, pp. 36-112.
27. Cl. Offe, *op. cit.*
28. R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979.
29. N. Luhmann, *op. cit.*, p. 46.
30. M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1975, p. 224.

de los daños hablamos de *riesgo*, cuando los daños se producen como consecuencia de la propia decisión y afectan sólo a la toma de la decisión; en el caso de una atribución de los datos «a terceros» hablamos de *peligro*, cuando los daños se atribuyen a causas fuera del propio control y afectan a otros que no son los que han tomado la decisión, cuando los daños son ocasionados externamente a la decisión y afectan al entorno (humano o material).[31] Nos sirven como ejemplos: el conductor anticuado sobre la confianza en la capacidad del motor de su auto que *se arriesga* (él) adelantando a otros a los que pone en *peligro*. El fabricante de mercancías que se contenta con un control de calidad insuficiente, dejando margen mayor al riesgo de vender productos defectuosos y de que se produzcan las consiguientes reclamaciones; para el comprador el peligro radica precisamente en esos productos defectuosos.

V

En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada simultáneamente la totalidad temporal, siendo el observador *Dios*, ahora es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una *diferencia* (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es *el hombre*.[32] Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro lado (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados *simultáneamente* a pesar de que cada lado es *simultáneamente* el otro del otro. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impide que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores.[33] En este sentido, un análisis de la semántica del riesgo y el peligro debe considerar que lo improbable deviene probable en la medida en que, de todos modos, todo es transformado en un futuro previsible.

31. N. Luhmann, «Risiko und Gefahr», en *Soziologische Aufklärung*, vol. 5, Opladen, 1990, pp. 148-149, 152; *Soziologie des Risikos*, *op. cit.*, pp. 30-31.

32. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, *op. cit.*, p. 48.

33. R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, pp. 359 ss.

El concepto de «*contingencia*»[34] (parte II) pone de manifiesto que algo «puede ser otra cosa»,[35] que puede cambiar *lo que* es observado (la situación) y *los que* observan. La condición humana es paradójica debido a que debe asumir que el mundo es *necesariamente contingente*. La religión ha ofrecido tradicionalmente la posibilidad de dar sentido («significado último») a los significados contingentes, paradójicos o contradictorios que se derivan de la experiencia del hombre en el mundo. La función de la religión ha sido anticipar el peligro de un *regressus ad infinitum* de los significados intramundanos buscando un último significado (sentido). Ha recurrido a «fórmulas de contingencia» tales como Dios o el Karma. Estas fórmulas explican simultáneamente por qué las cosas tienen que suceder, la forma en que lo hacen y que siempre pudieran ser diferentes. Esto significa que la formación de cualquier sociedad depende de la creación de significados que introducen *orden* dentro de un *caos* (natural) potencialmente infinito.[36] La religión busca la «transformación de lo *indeterminado en determinado*».[37] La fórmula Dios básicamente significa la compatibilidad de cualquier contingencia con una clase de necesidad supramodal, ya que «Dios es el observador que ha creado todo, en la forma de una *creatio* continua, en la que simultáneamente conoce todo y sabe todo..., incluso la futura contingencia».[38] Esto supone la postulación de una generalización dogmática que, siguiendo a Kenneth Burke, puede ser descrita como *perfección* (como negación de la contingencia). *Toda* la contingencia de un mundo crecientemente complejo, incluyendo el mal y la posibilidad de superarlo, debe ser atribuida a *un* Dios, y debe, por tanto, ser interpretada dentro del sistema

34. Que significa «lo que no es ni necesario ni imposible», es decir, la negación de la necesidad y de la imposibilidad.

35. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 103; *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, p. 187.

36. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991, pp. 1-18.

37. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, p. 118.

38. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, *op. cit.*, pp. 106-107.

religioso.[39] La esperanza de salvación, como criterio de eliminación de la contingencia de la dualidad pecado/gracia, o de la dualidad sufrimiento/cura, supone la transformación de un elemento de la dualidad en el otro a través de una interacción social determinada: penitencia, modo de vida ascético o místico, etc. El sufrimiento y la gracia reciben su necesidad de la decisión divina o del destino y reciben su contingencia de la relación (social) dentro de la dualidad. Con la diferenciación funcional de esferas sociales los procesos de comunicación tienen que hacer frente a gran número de divergencias y contingencias cuando identidades y no identidades, continuidades y discontinuidades son posibles igualmente. En el proceso de evolución social en el que opera una diferenciación creciente —proceso del que son manifestaciones una creciente diferenciación funcional de roles, la construcción de ciudades, el surgimiento de la estratificación social y el surgimiento de sistemas que desempeñan funciones respectivas con sus correspondientes organizaciones— se precisa de una transformación de las estructuras simbólicas directivas de comunicación porque de otra forma los nuevos niveles requeridos de combinación de expectativas y rendimientos estructuralmente discrepantes no pueden ser reproducidos de forma operativa. Los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que reduce la contingencia —ya que el «desencantamiento del mundo» ha desplazado a la religión al «exilio» de la esfera privada— sino que se sirven de una «observación de segundo orden».[40] Observar es «generar una *diferencia* con la ayuda de una distinción, que no deja fuera con ello nada distinguible. El observar es un señalar diferenciante.[41] La observación es una operación que utiliza una distinción para marcar una parte y no la otra. Una operación con dos componentes: la distinción y la indicación de la marca, que no pueden ser fusionadas ni separadas. Una secuencia organizada, anticipatoria y recurrente de operaciones tiene que observarse como *sistema*, distinguirse, por tanto, de un *entorno* operativo inaccesible. Tiene que poder observarse la secuencia de operaciones como señalización de fronteras, como localización de los «miembros de» y como destierro de los extraños. Tiene que poder observarse a sí misma como sistema operativo. Se tiene que poder distinguir entre la autorreferencia y la referencia exterior. Lo propio de sus propiedades, eso es el sistema, como frontera, como forma con dos lados, como distinción entre sistema y entorno: así se clarifica lo que significa *observar a un observador*, es decir, observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación.[42] En la observación de segundo orden toda codificación binaria tiene la función de liberar al sistema, que opera bajo ese código, de tautologías y paradojas. «La *unidad* que sería insoportable bajo la forma de una tautología ("el derecho es derecho") o en forma de una paradoja ("no se tiene derecho para afirmar su derecho"), se sustituye por una *diferencia* ("justo e injusto"). Entonces puede el sistema orientar sus operaciones hacia esa diferencia, puede oscilar dentro de esa diferencia, puede desarrollar programas que regulen la subordinación de las operaciones a la posición y contraposición del código, *sin plantear el problema de la unidad del código.*»[43] Los códigos binarios son construcciones totalizadoras, construcciones del mundo con exigencias de universalidad y sin limitación ontológica. Todo lo que está ausente de su ámbito de relevancia se subordinará a uno u otro valor por la exclusión de una tercera posibilidad. La totalización como relación con todo lo que en el código puede ser tratado como información, conduce a una contingencia sin excepciones de todos los fenómenos. Estos códigos desparadojizan.[44] Estos códigos despliegan *«distinciones directrices»*[45] como «tener / no tener» en la economía, «gobierno/oposición» en la política, «autenticidad / no autenticidad» en la cultura y el arte, «verdad/falsedad» en la ciencia, «justo/injusto» en el derecho, etc. En estas dualidades operan unas

39. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, *op. cit.*, p. 130.
40. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, *op. cit.*, pp. 99-103; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990, pp. 77 y ss., 268. Ver J.L. Pintos, «La nueva plausibilidad», en N. Luhmann, *La producción social del sentido como diferenciación*, Barcelona (en prensa).
41. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990, p. 268.
42. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, *op. cit.*, pp. 238-242.
43. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, *op. cit.*, pp. 76-77.
44. *Ibíd.*, pp. 78-83.
45. N. Luhmann, «Distintions directrices», en *Soziologische Aufklärung*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 14-32.

distinciones directrices que «*refieren lo real a valores*, expresan discriminaciones de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad»,[46] en este sentido lo diferente, lo otro de lo preferible no es lo indiferente, sino lo rechazado, lo no deseable o lo detestable. Por eso, cada sistema autorreferencialmente busca satisfacer su función por la realización de *uno* de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, justicia, autenticidad, bondad, etc., pero esta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de contingencia* (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas por la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia del tipo «Dios», y por consiguiente por el distanciamiento entre la experiencia (pasado) y las expectativas (futuro), así como por la producción social creciente de ambivalencia introduciendo la posibilidad real de la alternativa entre la cooperación y el conflicto, entre el consenso y el disenso, etc. Aunque resulte paradójico: a mayor determinación posibilitada por la diferenciación social, más indeterminación surge al producirse igualmente opciones y riesgos.

VI

Ulrich Beck distingue entre dos conceptos de modernización: simple y «reflexiva»,[47] implementando en el segundo un carácter normativo específico (parte III). La modernización «reflexiva» significa no mera reflexión, sino *autoconfrontación* de la modernidad consigo misma, ya que la transición de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo se consuma como no deseada, como no pretendida, y adopta la forma de una dinámica modernizadora independiente (*verselbständigt*) bajo el modelo de *consecuencias colaterales latentes*. Esta «segunda» modernización no significa una interrupción violenta del proceso de modernización, bien sea por un *come back* a la tradición, representado por una contrailustración neoconservadora, o por

46. G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, p. 188.
47. Ver sobre todo el capítulo III de *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993, pp. 57-94.

la «gran negación» de un ecologismo radical, ni tampoco significa la descripción de un estado postmoderno superador de la modernidad, sino que más bien significa una modernización en la que la *expansión* de las opciones no se disocia de la *atribución* de los riesgos.[48] La sociedad del riesgo comienza donde el sistema de normas sociales de provisión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones.[49] Esta secularización del destino tradicional (religioso) no supone su desaparición, sino su producción activa por el hombre. Al ser el riesgo no calculable al 100 % significa que deviene un mito, porque el margen de lo incalculable, de lo todavía no reconciliado, forma parte del «nóumeno social», de aquello de lo que todavía el dominio racional no puede dar cuenta, de lo indeterminado (*apeiron*). Parafraseando a Adorno y a Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* podemos decir que *el riesgo* como secularización de la fortuna de las sociedades tradicionales *revierte en mitología*, ya que su incalculabilidad es *indeterminada*. Los daños atribuibles socialmente son las consecuencias perversas de acciones intencionales que constituyen un riesgo *calculable* estadísticamente. Lo no calculado y lo incalculable constituyen el «nóumeno social» del que no podemos hablar científicamente, aunque forma parte de la modernización social actual. El dominio racional del mundo, como la expresión más radical de la ansiedad humana frente al «absolutismo de la realidad», produce un *nuevo destino* no ya natural, sino culturalmente producido. El escape del mito nos retrotrae perversamente a él. La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social. Del paso de la «fortuna» medieval al «riesgo» moderno no se ha producido un «nuevo» mito social. Sencillamente se ha pasado del destino *dado* metasocialmente, desde una exterioridad metasocial, Dios, la naturaleza, al destino *producido* socialmente como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de riesgo de altas consecuencias.[50] La modernización entendida como incremento de opcio-

48. U. Beck, *op. cit.*, p. 37.
49. *Ibíd.*, p. 40.
50. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Londres, 1991, p. 122.

nes se realiza *a costa* de la ruptura de las «ligaduras» (religiosas, morales y políticas) existentes entre las diferentes esferas sociales u órdenes de vida, en las sociedades modernas todo deviene altamente contingente como consecuencia de que lo que antes era improbable deviene ahora probable. La probabilidad de lo improbable se hace efectiva gracias a la construcción social de la ambivalencia (capítulo 2), es decir, gracias al despliegue de la alternativa entre el orden y el caos,[51] no existe una preferencia dada por el consenso o por el disenso. El incremento en racionalidad es sólo atribuible a las operaciones realizadas dentro de los subsistemas, *a costa* del déficit de racionalidad del todo, bien sea el todo social o la naturaleza considerada como entorno de los entornos.

El riesgo aparece como una categoría clave orientada ecológicamente. Así como la sociedad industrial de clases se centraba en la producción y distribución de la «riqueza» de los recursos, la sociedad del riesgo se estructura en torno a la producción, distribución y división de los riesgos[52] que conlleva la modernización industrial. En los riesgos ecológicos se pregunta por los peligros autoproducidos por el «dominio racional» industrial, ya no se pregunta por los peligros potenciales inesperados de una «en sí misma» naturaleza amenazante. Estos riesgos son «constructos colectivos»[53] no achacables a la naturaleza. La aceptación de determinados riesgos sociales representa siempre sólo un *elenco delimitado y seleccionado* de los peligros naturalmente amenazantes o socialmente producidos. Así se manifiestan: los riesgos de individuos atomizados para los que la vida es una lotería, donde los riesgos están fuera de control y la seguridad es una cuestión de suerte; para los burócratas los riesgos son aceptables en la medida en la que las instituciones dispongan de rutinas para controlarlos; el ermitaño acepta aquellos riesgos que no implican la coerción de otras personas; para el empresario los

51. I. Prigogine, «Order through Fluctuation», en E. Jantsch y C. Wadington (eds.), *Evolution and Consciousness*, Londres, 1976, pp. 93-133.

52. U. Beck, *Risikogesellschaft*, *op. cit.*, pp. 25 s.

53. N. Douglas y A. Wildavsky, *Risk and Culture*, Londres, 1982, pp. 186 ss.; M. Douglas, «Risk as a Forensick Dimension», *Daedalus*, monográfico sobre *El riesgo*, 119, 4 (1990).

riesgos ofrecen oportunidades y serían aceptados en el intercambio por beneficios; para el igualitarista los riesgos serían evitables a menos que sean inevitables para proteger el bien público.[54] Los peligros ecológicos son apenas cuantificables, calculables y comparables con otros riesgos sociales, por la razón de que la naturaleza aparece como una «externalidad» no atribuible como objeto de riesgo, aunque sí como objeto de dominio racional. El riesgo de lluvia ácida no es un producto evaluable y controlable en cuanto atribuible a unas decisiones individuales, sino que es el resultado incontrolado de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de decisión.[55] No existe la posibilidad de una experiencia de segunda mano, sino que el juego es de «todo o nada»: supervivencia o egiptianización de la sociedad. La *angustia*[56] de los grupos sociales ante los peligros de la energía nuclear, las guerras y la pobreza no es ninguna evaluación del riesgo, sino que afecta a la *comunidad* entre la tierra, las plantas, los animales y los seres humanos de tal manera que existe una *solidaridad de los seres vivos*[57] porque todos estamos «en el mismo barco» y el mar es el mismo para todos, este compartir el mismo *Kosmos kairos* nos une en la democracia del peligro. Aquí la ecología social deviene ecología moral. La alarma suena pero con otro sonido. Nuestro siglo es muy rico en catástrofes históricas (no naturales): dos guerras mundiales, Auschwitz, Nagasaki, Harrisburg, Chernobyl, donde el «otro» había sido seleccionado socialmente: mujeres, obreros, judíos, negros, refugiados, disidentes, comunistas, etc. Ahora hacemos frente a la *«desaparición del otro en cuanto tal»*. La distancia se ha esfumado ante la contaminación atómica y química y ante una expansión de la contingencia en ámbitos políticos, económicos y culturales. La miseria puede ser marginada, pero los peligros que se derivan de la era atómica y química no. En esto consiste la «omnipotencia del peligro».

54. O. Renn, «Concepts of Risk. A classification», en S. Krimsky y D. Golding (eds.), *Social Theories of Risk*, *op. cit.*, pp. 53-83; A. Wildavsky y K. Drake, «Theories of Risk Perception», art. cit.

55. T. Wehling, *Die Moderne als sozial Mythos*, Frankfurt, 1993, p. 267.

56. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, *op. cit.*, pp. 237-249.

57. U. Beck, *Risikogesellschaft*, *op. cit.*, pp. 98-99.

Lo más íntimo —el cuidado de un niño— y lo más distante, generalizado —un accidente nuclear en un reactor en Ucrania— están ahora, de repente, *conectados*.[58] El peligro nos convierte a todos en vecinos de Chernobyl, en ciudadanos de Ucrania, y lo mismo cabe decir con el «agujero de ozono» y el «efecto invernadero». Vivimos al lado del pulmón amazónico y de los casquetes polares. El discurso de la *angustia-miedo*[59] (*Angst*) que surge en la sociedad civil hoy frente a las amenazas económicas, ecológicas y militares, es un sustituto de las cosmovisiones holistas, en medio de la diferenciación funcional. La angustia-miedo no puede ser barrida por los sistemas políticos, económicos o militares, es auténtica e inmune a la refutación.[60] La *«seguridad ontológica»* (capítulo 1) del ser humano hace referencia a la confianza que la mayor parte de los seres humanos tenemos en la continuidad de nuestra identidad y en la continuidad de nuestros entornos sociales y naturales de acción.[61] Es decir, el individuo tiene la experiencia del «sí mismo» en relación a un mundo de personas y de objetos organizados *simbólicamente*, a través de la *confianza básica* (*Trust, Vertrauen*). Siempre recurre la pregunta por una sintonización de la experiencia del hombre con un cosmos visualizado, con un «hogar-mundo» (Berger), que se inscribe en el arquetipo del «sí mismo». El concepto funcional de sentido (sentido I) apuntado al comienzo de este artículo debe ser completado con un concepto arquetipal de sentido (sentido II), que dé cuenta no sólo de las disfunciones posibles inscritas en las consecuencias perversas que segrega la sociedad industrial moderna, sino que proporcione una conexión imaginal, una sutura simbólica[62] a la fractura-separación que se da entre decisiones y atribución de riesgos, entre internalidades económicas y externalidades ecológicas, en definitiva, que genere esa solidaridad de los seres vivos, esa comunidalidad de lo vivo, esa reconciliación inscrita de forma compensatoria en el «*Y*» de Kandinsky, con el «hermano oscuro»: pobre, mujer, negro, gitano, refugiado, exiliado; con «lo otro» —la naturaleza— y con el destino, esta vez creado o mejor, concreado por nuestra praxis transformadora y destructora a un tiempo.

58. U. Beck, «The Anthropological Shock: Chernobyl, and the Contours of Risk Society», *Berkeley Journal of Sociology*, 32 (1987).

59. La angustia surge ante el horizonte desocupado de las posibilidades de aquello que pudiera suceder. La angustia se convierte en miedo específico cuando existe un «ahí» en la forma de objetos determinados, de poderes personalizados que nos hacen frente y no al revés.

60. N. Luhmann, *Ökologische Kommunication*, *op. cit.*, p. 238.

61. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990, p. 90; A. Schütz, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, 1977, pp. 35-38.

62. A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, 1993.

VII

A. Wildavsky[63] describe dos estrategias universales para obtener seguridad, para calcular, para medir y determinar los riesgos que operan ampliamente en áreas muy variadas, como la vida no humana, el cuerpo humano, el poder nuclear y la regulación jurídica de agravios. La primera estrategia es la «capacidad adaptativa» (*resilicence*), y la segunda la «anticipación». La «capacidad adaptativa» opera con arreglo al principio de ensayo y error: un sistema actúa primero y corrige los errores cuando aparecen y así acumula seguridad a través del aprendizaje al hacerlo. La «anticipación» opera de forma opuesta: un sistema intenta evitar previamente las amenazas situadas como hipótesis y no permite ensayos sin garantías previas contra el error. La posición de Wildavsky se puede resumir: «*No safety without risk*». La simple constatación de que las causas del riesgo y la seguridad no son independientes, sino interdependientes, proporciona una enérgica herramienta para mostrar que un énfasis desmedido sobre la seguridad anticipatoria pudiera generar nuevos riesgos y precipitadamente impedir «beneficios de oportunidad» potenciales procedentes de las nuevas tecnologías, mientras que el asumir riesgos puede desarrollar la seguridad a través de la acumulación de conocimiento y de recursos. Esta tesis de afrontar los riesgos a través de la capacidad adaptativa, no hace sino confirmar la indeterminación de la calculabilidad del riesgo. Niklas Luh-

63. A. Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.

mann apunta la tesis de que la sociedad moderna, debido a su diferenciación estructural, genera *no suficiente* y *demasiada* resonancia sobre los residuos ecológicos.[64] La sociedad moderna no posibilita una representación holista de la sociedad, por tanto las amenazas ecológicas son tematizadas y fragmentadas por los subsistemas funcionales de acuerdo a sus códigos binarios específicos —«verdadero *versus* falso» en la ciencia, «gobierno *versus* oposición» en la política, «posesión *versus* no posesión» en la economía— en lugar de ser abordados en la sociedad como un todo: la sociedad *no* genera *bastante* resonancia sobre los riesgos ecológicos. Al mismo tiempo, estos riesgos globales tienden a sobrecargar las capacidades para resolver problemas de cada subsistema. Debido a que la diferenciación funcional implica una pérdida de redundancia entre los subsistemas, pudiera ocasionar reacciones en cadena incontroladas en los otros subsistemas: la sociedad moderna genera *demasiada* resonancia sobre los riesgos ecológicos. El discurso de la angustia-miedo es un sustituto de las cosmovisiones holistas.

VIII

Esta compilación está estructurada en tres partes fundamentales. La primera, «La modernidad "desmembrada", y ambivalencia», tematiza la contextura espacio-temporal moderna como atravesada, por una parte, por las ideas de «despiezamiento» (*disemmbedness*), déficit de seguridad ontológica y multiplicación de los contextos de riesgo, según Anthony Giddens; y por otra parte, por la idea de ambivalencia, indeterminación expuesta por Zigmunt Bauman. La segunda, «La modernidad "contingente"», analiza las características fundamentales de las sociedades funcionalmente diferenciadas atravesadas por las categorías de riesgo y contingencia siguiendo el diagnóstico de Niklas Luhmann. La tercera, «La modernidad "reflexiva"», analiza las características que conlleva una modernización que debe asumir como propias las consecuencias perversas del modelo de la sociedad industrial, según el diagnóstico de Ulrich Beck.

64. N. Luhmann, *Ökologische Kommunication*, *op. cit.*, p. 220.

Quiero expresar mi agradecimiento al Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra por haber colaborado en la edición de este texto.

JOSETXO BERIAIN
Univ. Pública de Navarra

Pamplona, 1995
(a finales del s. XX)

I

LA MODERNIDAD «DESMEMBRADA» Y AMBIVALENCIA

CAPÍTULO 1

MODERNIDAD Y AUTOIDENTIDAD[1]

Anthony Giddens

El problema de la modernidad, su despliegue inicial y sus actuales formas institucionales, ha reaparecido como una cuestión sociológica fundamental cuando el siglo XX está tocando a su fin. Las conexiones entre sociología y el surgimiento de las instituciones modernas han sido reconocidas hace largo tiempo. A pesar de todo, en nuestros días no sólo constatamos que estas conexiones son más complejas y problemáticas de lo que fueron tiempo atrás, sino que es necesario retematizar la naturaleza de la modernidad junto con una reelaboración de las premisas básicas del análisis sociológico.

Las instituciones modernas difieren de las anteriores formas de orden social, en primer lugar, en su dinamismo, fruto del cual se desgastan los hábitos y costumbres tradicionales, y, en segundo lugar, en su impacto global. Sin embargo, estas no son únicamente transformaciones extensivas: la modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta a las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia. La modernidad debe ser entendida en un nivel institucional; sin em-

---

1. Extraído de A. Giddens, *Modernity and Self-identity*, Londres, Polity Press, 1991, pp. 1-9, 36-47, 126-137; existe trad. esp. de José Luis Gil Aristu, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995. *(N. del T.)*

bargo, las transformaciones introducidas por sus instituciones se asocian de una manera directa con la vida individual y, por tanto, con el sí-mismo. Uno de los sus rasgos distintivos es una creciente interconexión entre los dos «extremos» de la extensionalidad y la intensionalidad: influencias globalizantes por un lado y disposiciones personales por otro. El próposito de este libro consiste en analizar la naturaleza de estas interconexiones y aportar un tejido conceptual para reflexionar sobre ellas. En esta discusión introductoria intentaré ofrecer una visión de conjunto y una versión sumaria de los temas de estudio en su totalidad. Espero que el lector tolere los insignificantes elementos de repetición que esta estrategia produce.

Aunque su centro de atención principal es el sí-mismo, este no es primordialmente un trabajo de psicología. El libro destaca la emergencia de nuevos mecanismos de autoidentidad, que son modelados por las instituciones de la modernidad —a las cuales, sin embargo, aquellos también modelan. El sí-mismo no es una entidad pasiva, determinada por influencias externas; en la constitución de sus autoidentidades, independientemente de sus contextos específicos de acción, los individuos aportan y promueven influencias sociales que son globales en sus consecuencias e implicaciones.

A la sociología y a las ciencias sociales concebidas en un sentido amplio son inherentes los elementos de reflexividad institucional de la modernidad —un fenómeno fundamental para la discusión en este libro. No sólo estudios académicos, sino todo tipo de manuales, guías, trabajos terapéuticos y exámenes de autoayuda contribuyen a la reflexión de la modernidad. En algunas ocasiones, por tanto, yo hago extensa referencia a la investigación social y a las «guías prácticas para vivir», no como un medio para documentar la cuestión aquí tratada, sino como síntoma de fenómenos sociales o tendencias de desarrollo que pretendo identificar. Aquellas no son únicamente trabajos «sobre» procesos sociales, sino materiales que de alguna forma constituyen a estos procesos.

En general, el enfoque de este libro es analítico más que descriptivo y en puntos claves se basa en el procedimiento típico-ideal de cara a demostrar sus posiciones. Intento identificar algunos rasgos estructurales en el núcleo de la modernidad que interactúan con la reflexividad del sí-mismo: pero no problematizo hasta dónde algunos de los procesos mencionados han procedido de contextos específicos o qué excepciones o contratendencias existen con respecto a ellos.

El capítulo inicial esboza un marco para la totalidad del estudio. Tomo como ilustrativo un ámbito específico de la investigación social, la cual confiere una valoración de los aspectos clave del desarrollo de la modernidad. Tras su reflexividad institucional, la vida social moderna está caracterizada por un profundo proceso de reorganización del tiempo y del espacio, emparejado con la expansión de mecanismos de desmembración —mecanismos que liberan a las relaciones sociales de la influencia de los emplazamientos locales recombinándolas a través de amplias distancias espacio-temporales. La reorganización del tiempo y del espacio añadida a los mecanismos de desmembración radicalizan y globalizan los rasgos institucionales de la modernidad; transforman el contenido y la naturaleza de la vida cotidiana.

La modernidad es un orden post-tradicional sin que por ello haya que confundirlo con un marco social en el que las seguridades y hábitos de la tradición han sido reemplazados por la certidumbre del conocimiento racional. Sin duda, la razón crítica moderna atraviesa la vida social tanto como la conciencia filosófica y constituye una dimensión existencial del mundo social contemporáneo. La modernidad institucionaliza el principio de la duda radical e insiste en que todo conocimiento toma la forma de hipótesis: estas pueden acceder a la condición de verdad aunque, en principio, siempre están abiertas a la revisión y determinados puntos del análisis pueden ser abandonados. Los sistemas expertos acumulados —que constituyen importantes influencias desmembradoras— representan múltiples fuentes de autoridad, con frecuencia internamente debatidos y divergentes en sus implicaciones. En el marco de lo que denomino modernidad «superior» o «tardía» —nuestro mundo de la presente cotidianidad— el sí-mismo, como los contextos institucionales más amplios en los que él existe, tiene que hacerse reflexivamente. Sin embargo, esta tarea debe llevarse a cabo entre una confusa diversidad de opciones y posibilidades.

En circunstancias de incertidumbre y de opciones múltiples, las nociones de confianza y riesgo tienen una aplicación particular. La confianza, así lo sostengo, es un fenómeno crucial para el desarrollo de la personalidad como para la potenciación de aspectos distintivos y específicos en un mundo de mecanismos desmembradores y sistemas abstractos. En sus manifestaciones genéricas, la *confianza* está directamente referida a la consecución de un cierto sentido primario de seguridad ontológica. La confianza establecida entre un niño y sus tutores suministra un «escudo» que protege frente a amenazas y peligros potenciales contenidos en las actividades cotidianas. La confianza, en este sentido, es básica para un «*cocoon*» protector, que defiende al sí-mismo en sus contactos con la realidad cotidiana. Ella aísla los potenciales acontecimientos que de ser contemplados en toda su magnitud, producirían una parálisis de la voluntad o vivencias de abatimiento. En su aspecto más específico, la confianza es un medio de interacción con los sistemas abstractos que vacían a la vida cotidiana de su contenido tradicional y establecen influencias globales. Aquí la confianza genera un «salto hacia la fe» que exige compromisos prácticos.

La modernidad es una cultura del riesgo. Esto no significa que la vida social moderna es de suyo más arriesgada que la de sociedades precedentes; para mucha gente, desde luego, no es el caso. Más bien, el concepto de riesgo deviene fundamental para el modo en que los actores sin especialización y los especialistas técnicos organizan el mundo social. Bajo las condiciones de la modernidad, el futuro es esbozado en el presente por medio de la organización reflexiva de los ambientes de conocimiento. Un territorio, por así decir, se conquista y se coloniza. En cualquier caso, semejante colonización por su propia naturaleza no puede ser completa: pensar en términos de riesgo es vital para evaluar la divergencia entre los proyectos preconcebidos y sus resultados consumados. La evaluación de los riesgos invita a la precisión, y también a la cuantificación, pero su propia naturaleza es imperfecta. Dado el carácter móvil de las instituciones modernas, unido a la naturaleza mutable y frecuentemente controvertida de los sistemas abstractos, un buen número de criterios

fijos de riesgo, de hecho, hacen gala de numerosos imponderables.

La modernidad reduce riesgos totales en ciertas áreas y modos de vida, sin embargo, al mismo tiempo, introduce nuevos parámetros de riesgo desconocidos totalmente, o en su mayor parte, en épocas anteriores. Estos parámetros incluyen riesgos de elevadas consecuencias: riesgos derivados del carácter globalizado de los sistemas sociales de la modernidad. El mundo moderno tardío —mundo al que denomino modernidad superior— es apocalíptico porque introduce riesgos que las generaciones anteriores no han conocido. Por mucho que haya un progreso en relación a la negociación internacional y control de armamentos mientras sobran armas nucleares o, incluso, el conocimiento necesario para construirlas, y mientras la ciencia y la tecnología continuan estando comprometidas con la producción de armamentos, el riesgo masivo de una guerra devastadora persistirá. Ahora que la naturaleza, como fenómeno externo a la vida social, ha llegado al «fin» en cierto sentido —como resultado de su dominación por parte de los seres humanos—, los riesgos de la catástrofe ecológica constituyen una parte inevitable de nuestro horizonte cotidiano. Otros riesgos de elevadas consecuencias como el colapso del mecanismo económico global o el crecimiento del superestado totalitario son una dimensión igualmente inevitable de nuestra experiencia contemporánea.

En la modernidad superior, la influencia de acontecimientos distantes sobre eventos cercanos y sobre las intimidades del sí-mismo se convierten en un lugar común. Los mass-media, impresos y electrónicos, obviamente juegan un papel central a este respecto. Se trata de una experiencia mediada que ha influido profundamente en la autoidentidad y en la organización básica de las relaciones sociales. Con el desarrollo de los medios de comunicación, particularmente la comunicación electrónica, la interpenetración del autodesarrollo y de los sistemas sociales, incluyendo sistemas globales, se hace más pronunciada. El «mundo» en el que vivimos hoy es, por eso, muy distinto del que habitaron los seres humanos en anteriores periodos de la historia. Es un mundo único, que posee un marco unitario de experiencia (por ejemplo, respecto a los ejes de

tiempo y espacio) y, al mismo tiempo, es otro encargado de crear nuevas formas de fragmentación y dispersión. Un universo de actividad social en el que los medios electrónicos tienen un rol central y constitutivo, sin embargo, no se trata de un mundo de la «hiperrealidad» en el sentido que da Baudrillard a este término. Una tal idea confunde el omnipresente impacto de la experiencia mediada con la referencialidad interna de los sistemas sociales de la modernidad —el hecho de que estos sistemas devienen, a todos los efectos, autónomos y determinados por sus propias influencias constitutivas.

En el orden post-tradicional de la modernidad y frente al sustrato de las nuevas formas de experiencia mediada, la autoidentidad se convierte en esfuerzo reflexivamente organizado. El proyecto reflexivo del sí-mismo, que consiste en el mantenimiento de la coherencia en las narraciones biográficas, a pesar de su continua revisión, tiene lugar en el contexto de las múltiples posibilidades filtradas a través de los sistemas abstractos. En la vida social moderna la noción de estilo de vida adquiere una significación particular. Conforme la tradición pierde su apoyo y la vida cotidiana es reconstituida en términos de interacción dialéctica de lo local y lo global, los individuos se ven forzados a negociar los posibles estilos de vida entre una diversidad de opciones. Desde luego, también hay influencias estandarizadas —de manera muy notable, en la forma de mercantilización, ya que la producción y la distribución capitalista constituyen los componentes nucleares de las instituciones modernas. No obstante, a causa de la «apertura» de la vida social actual, de la pluralización de contextos de acción y de la diversidad de «autoridades», la elección del estilo de vida es cada vez más importante en la constitución de la autoidentidad y en la actividad diaria. El plan de vida organizado reflexivamente, que normalmente asume la consideración de riesgos por cuanto filtrados a través del contacto con el conocimiento experto, se convierte en un rasgo central de la estructuración de la autoidentidad.

Una posible e incorrecta comprensión de estilo de vida, en tanto aquello que está en relación directa con el proyecto de vida, habría de ser aclarada desde el comienzo. En cierto modo, como término que ha sido confeccionado en la publicidad y en otras fuentes favorecedoras del consumo de mercancías, se podría sostener que el «estilo de vida» refiere únicamente a los propósitos de grupos o clases más opulentas. Las humildes, en este caso, se encontrarían más o menos excluidas de la posibilidad de escoger estilo de vida. En una parte considerable esto es verdad. La constatación de la existencia de clases y la desigualdad en el interior de los estados y a escala mundial se encadenan con los argumentos de este libro, aunque mi objetivo no es levantar acta de ello. De hecho, las divisiones en clases y otras líneas fundamentales de la desigualdad, como aquellas que están conectadas con género y etnicidad, pueden *definirse* parcialmente en términos de diferente acceso a las formas de autoactualización y realización individual discutida en lo que sigue. No se debería olvidar que la modernidad produce *diferencia*, *exclusión* y *marginalización*. Ampliada la posibilidad de emancipación, las instituciones modernas, al mismo tiempo, crean mecanismos de supresión, más que de actualización del sí-mismo. Empero, sería un gran error suponer que los fenómenos analizados en el libro están confinados, en relación a su impacto, a los de circunstancias materiales más privilegiadas. El «estilo de vida» refiere también a la toma de decisiones y a los cursos de acción sujetos a condiciones de constricción material; semejantes patrones de estilo de vida, en ocasiones, pueden implicar también el rechazo más o menos deliberado de formas ampliamente difundidas de comportamiento y consumo.

En uno de los polos de la interacción entre lo local y lo global se encuentra lo que denomino «transformación de la intimidad». Esta tiene su propia reflexividad y sus propias formas de orden referencial interno. Destaca aquí por su importancia la emergencia de la «relación pura» en tanto prototípica de las nuevas esferas de la vida personal. Una relación pura conlleva la disolución de los criterios externos: la relación pura existe meramente por todo lo gratificante que ella pueda proporcionar. En el contexto de la relación pura, la confianza puede ser movilizada únicamente por un proceso de apertura mutua. La confianza, en otras palabras, no puede estar anclada en criterios externos a la propia relación —como los criterios de parentesco, deber social u obligación tradicional. Como la auto-

identidad con la que se encuentra profundamente entrelazada, la relación pura tiene que ser reflexivamente controlada a la larga frente al soporte de las transiciones y transformaciones externas.

Las relaciones puras presuponen el «compromiso», que es una especie particular de confianza. El compromiso debe ser entendido como un fenómeno del sistema referencial interno: es un compromiso con la relación como tal, así como con la otra persona o personas implicadas. La exigencia de intimidad entendida como resultado de los mecanismos de confianza forma parte integral de la relación pura. Por tanto, se trata de un error ver la «búsqueda de intimidad» contemporánea, como muchos comentaristas sociales han hecho, como una reacción negativa a un universo social totalmente impersonalizado. La absorción en el interior de las relaciones puras puede ser frecuentemente un modo de defensa contra el envolvimiento del mundo exterior: tales relaciones son minuciosamente penetradas por influencias mediadas procedentes de los sistemas sociales a gran-escala, sin embargo, ellas mismas organizan activamente esas influencias dentro de su esfera. En general, en la vida personal y en la vida social, los procesos de reapropiación y realización individual se entrelazan con expropiación y pérdida.

En tales procesos se pueden encontrar diferentes conexiones entre la experiencia individual y los sistemas abstractos de conocimiento. La «reapropiación» —la readquisición de conocimiento y destrezas— respecto a las intimidades de la vida personal o amplios compromisos sociales, es una reacción generalizada frente a los efectos expropiadores de sistemas abstractos. Varía según la situación y tiende a responder a requerimientos específicos del contexto. Los individuos se reapropian a sí mismos en la profundidad del sustrato donde comparecen las transiciones más decisivas de su vida o donde fatalmente han de tomarse decisiones. La reapropiación, sin embargo, es siempre parcial y propensa a ser afectada por la naturaleza «revisable» del conocimiento experto y por las disensiones internas entre los expertos. Las actitudes de confianza, así como la aceptación pragmática, escepticismo, rechazo y renuncia coexisten en el espacio social vinculando las actividades individuales y los sistemas expertos. Los profanos en materia de ciencia, tecnología y otras formas esotéricas de experiencia en la época de la modernidad superior, tienden a expresar las mismas actitudes de reverencia y reserva, aprobación e inquietud, entusiasmo y antipatía, que filósofos y analistas sociales (ellos mismos especialistas de varias disciplinas) expresan en sus escritos.

La reflexividad del sí-mismo respecto a la influencia de los sistemas abstractos afecta tanto al cuerpo como a los procesos psíquicos. El cuerpo es cada vez menos un «hecho» extrínseco, que funciona fuera del interior de los sistemas referenciales de la modernidad, pero pasa a ser movilizado reflexivamente. Lo que puede aparecer como un movimiento sistemático y global referido al culto narcisista de la apariencia corporal es, de hecho, una expresión de una preocupación mucho más profunda por «construir» y controlar el cuerpo. Aquí hay una conexión integral entre el desarrollo corporal y el estilo de vida —manifiesta, por ejemplo, en el surgimiento de regímenes específicamente corporales. Sin embargo, muchos otros factores ampliamente extendidos también son importantes en tanto reflejo de la socialización de mecanismos y procesos biológicos. En las esferas de la reproducción biológica, en la ingeniería genética y en las intervenciones quirúrgicas de muchos tipos, el cuerpo se convierte en un fenómeno de posibilidades y opciones. Esto no afecta al individuo en particular: existen estrechas conexiones entre los aspectos personales de desarrollo corporal y factores globales. Las tecnologías reproductivas y la ingeniería genética, por ejemplo, son parte de procesos más generales de la transmutación de la naturaleza en un ámbito de acción humana.

La ciencia, la tecnología y la experiencia generalmente juegan un papel fundamental en lo que yo denomino el secuestro de la experiencia. La idea de que la modernidad está vinculada a una relación instrumental con la naturaleza y la idea de que la perspectiva científica excluye las cuestiones de ética o moral, son bastante familiares. Empero, pretendo reformular estas cuestiones focalizando la atención en el alcance institucional del orden moderno tardío, desarrollado conforme a la referencialidad interna. En conjunto, el impulso que dinamiza a

las instituciones modernas refiere a la creación de marcos de acción conforme a las propias dinámicas que sigue la modernidad y sin «criterios externos» —factores externos a los sistemas sociales. Aunque hay numerosas excepciones y contratendencias, la vida social cotidiana tiende a separarse de la naturaleza «original» y de una variedad de experiencias portadoras de cuestiones y dilemas existenciales. El demente, el criminal y el enfermo crónico son aislados psíquicamente de la población normal, mientras que el «erotismo» se reemplaza por la «sexualidad» —que se mueve tras las escenas para devenir latente. El secuestro de la experiencia significa que, para muchos individuos, es muy poco común y fugaz el contacto directo con sucesos y situaciones que anudan el espacio vital a las cuestiones de la moralidad y de la finitud.

Esta situación, como Freud pensó, no ha tenido lugar a causa de la creciente represión psicológica de la culpa reclamada por la vida social moderna. Más bien se da una represión institucional en la que —mantendré— los mecanismos de la vergüenza empiezan a destacar más que los de culpa. La vergüenza tiene una cerrada filiación con el narcisismo, pero es un error pensar, como se ha aclarado al principio, que la autoidentidad deviene progresivamente narcisista. El narcisismo es tan sólo uno de los varios tipos de mecanismos psicológicos —en algunos casos patológicos— que ponen en práctica las conexiones entre la autoidentidad, la vergüenza y el proyecto reflexivo del sí-mismo.

La carencia de significado personal —el sentimiento de que la vida no tiene valor alguno que ofrecer— se convierte en un problema psíquico fundamental en el contexto de la modernidad tardía. Deberíamos entender este fenómeno en términos de represión de las cuestiones morales que la vida cotidiana plantea y cuyas posibles respuestas son negadas. El «aislamiento existencial» es, no tanto una separación de los individuos entre sí, como una separación de los recursos morales necesarios para vivir en plenitud. El proyecto reflexivo del sí-mismo genera programas de actualización y autodominio. Pero mientras que estas opciones se entiendan como un hecho motivado por la penetración de los sistemas de control de la modernidad en el sí-mismo, carecen de significado. La «autenticidad» se convierte en un valor preeminente y en un marco para la autoactualización, pero representa un proceso moralmente mermado y por desarrollar.

A pesar de todo, la represión de las cuestiones existenciales no es completa, y en la modernidad tardía, donde los sistemas de control instrumental se desenmascaran con más nitidez que antes y sus consecuencias negativas son más patentes, aparecen muchas formas de contra-reacción. Se hace cada vez más evidente que las opciones de diferentes estilos de vida, dentro de los emplazamientos de interrelaciones locales-globales, afectan a las cuestiones morales que no pueden ser dejadas a un lado. Tales cuestiones exigen formas de compromiso político, que presagian la aparición de los nuevos movimientos sociales como dinamizadores de las mismas. «La política de la vida» —relacionada con la autoactualización humana en el nivel de lo individual y de lo colectivo— surge de la sombra que la «política emancipatoria» ha proyectado.

La emancipación, el imperativo general de la Ilustración progresista, es la condición para la emergencia de un programa político de vida. En un mundo todavía fragmentado por divisiones y caracterizado por viejas e inéditas formas de opresión, la política emancipatoria no declina en importancia. Sin embargo, estas tentativas políticas se han aunado bajo nuevas formas de compromiso político-vital. En las secciones finales de este libro, esbozo los principales parámetros de la agenda política de vida. Es una agenda que exige un encuentro con específicos dilemas morales y nos obliga a plantear las cuestiones existenciales que la modernidad ha excluido institucionalmente.

Seguridad ontológica y confianza

La conciencia práctica es el basamento cognitivo y emotivo de los sentimientos de *seguridad ontológica* adheridos a los grandes segmentos de actividad humana en todas las culturas. La noción de seguridad ontológica se incrusta en la dimensión implícita de la conciencia práctica —o, en términos fenomenológicos, en los «presupuestos» de la «actitud natu-

ral» en la vida cotidiana. En el reverso de lo que parecen ser aspectos triviales de la acción y discurso cotidiano se esconde el caos. Y este caos no es sólo desorganización, sino pérdida de sentido de la realidad de las cosas y de otras personas. Los «experimentos» de Garfinkel con el lenguaje ordinario conectan aquí con la reflexión filosófica respecto a las características elementales de la existencia humana.[2] Responder a la pregunta cotidiana más simple o responder al comentario más superficial, exige la puesta entre paréntesis de una serie casi infinita de posibilidades abiertas al individuo. Lo que hace a una respuesta dada ser «apropiada» o «aceptable» es su inclusión en un horizonte compartido —no justificado ni justificable— de la realidad. Una realidad participada por individuos y cosas es simultáneamente robusta y frágil. Su solidez se transmite por el elevado nivel de fiabilidad ínsito en los contextos de la diaria interacción social, tal y como estos son producidos y reproducidos por agentes desprovistos de conocimientos especializados. Los experimentos de Garfinkel contradecían las convenciones más firmemente sostenidas, de modo que las reacciones a esas contraconvenciones fueron dramáticas e inmediatas.

Tales reacciones fueron de desorientación cognitiva y emocional. La fragilidad de la actitud natural es evidente para quien estudie los protocolos del trabajo de Garfinkel. Esa fragilidad se vislumbra en la crecida de ansiedad que las convenciones ordinarias de la vida cotidiana mantienen bajo control. La actitud natural saca a la luz cuestiones sobre nuestra persona, sobre otros y sobre el mundo objetivo que se dan por sentadas de cara a continuar con la actividad diaria. Las respuestas a esas preguntas, si ellas fueran planteadas de forma directa, son radicalmente más inciertas que cuando el conocimiento se toma como una totalidad «carente de fundamentos»; o, incluso, las dificultades inherentes a la resolución de esas cuestiones son una parte fundamental de su condición de for-

2. Harold Garfinkel, «A conception of, and experiments with, *trust* as a condition of stable concerted actions», en O.J. Harvey, *Motivation and Social Interaction*, Nueva York, Ronald Press, 1963; ver en esta edición también John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press, 1984.

mas «probables» del conocimiento y se constata que no se pueden responder con una seguridad completa. Para vivir nuestra vida, damos por sentadas cuestiones que, como siglos de indagación filosófica han demostrado, se marchitan respecto a su resolución bajo la mirada escéptica. Semejantes cuestiones incluyen las llamadas existenciales, tanto propuestas en el nivel del análisis filosófico, como en el nivel más práctico, para los individuos afectados por crisis psicológicas. Son preguntas de tiempo, espacio, continuidad e identidad. En la actitud natural, los actores dan por sentados los parámetros existenciales de su actividad, que son mantenidos, pero no «fundamentados» por las convenciones de interacción que ellos observan. Existencialmente, presuponen una aceptación tácita de las categorías de duración y extensión, a la vez que la identidad de objetos, de otras personas y —particularmente importante para este estudio— del sí-mismo.

Investigar tales hechos en el nivel de la abstracta discusión filosófica es, desde luego, algo muy distinto de «vivenciarlas» efectivamente. El caos que amenaza en la otra cara de lo común de las convenciones ordinarias, se puede ver psicológicamente como *temor* en el sentido conferido por Kierkegaard: la posibilidad de verse abrumado por la angustia que permea hasta las raíces de nuestro significado último y coherente de «ser en el mundo». La conciencia práctica y las rutinas del día-a-día reproducidas por ella, ponen entre paréntesis tal angustia, no sólo, o, no primariamente, debido a la estabilidad social que ello implica, sino en razón de su rol constitutivo en la organización de un cuasi medioambiente relacionado con las cuestiones existenciales. La conciencia práctica y las rutinas cotidianas proveen modos de orientación que, en el nivel práctico, «responden» a los interrogantes que podrían suscitarse sobre los marcos de existencia. Es de destacar que este análisis continúa viendo los aspectos sustentadores de tales «respuestas» como emocionales más que simplemente cognitivas. El que muy diferentes asentamientos culturales alimentan una «fe» en la coherencia de la vida cotidiana, la cual es realizada a través de las interpretaciones simbólicas de los interrogantes existenciales, es algo, como veremos más abajo, muy importante. Empero, la estructura cognitiva del significado no gene-

rará fe sin el correspondiente nivel de compromiso emocional subyacente —de cuyo origen somos completamente inconscientes. Confianza, esperanza y coraje gozan de una gran relevancia para semejante compromiso.

¿Cómo se realiza esa fe en términos de desarrollo psicológico del ser humano? ¿Qué es lo que crea un sentido de seguridad ontológica que el individuo mantendrá a través de transiciones, crisis y circunstancias de alto riesgo? La confianza en los anclajes existenciales de la realidad, tanto de tipo emocional como cognitivo, se apoya en la confianza en las personas, adquirida en las experiencias tempranas de la infancia. Lo que Erik Erikson, siguiendo a D.W. Winnicott, llama «confianza básica» constituye el nexo original desde el que emerge una orientación que alberga elementos emotivos y cognitivos, el mundo-objeto y la autoidentidad.[3] La experiencia de la confianza básica es el núcleo de la «esperanza» de la que habla Ernst Bloch, y está en el origen de lo que Tillich llama «el coraje de ser». Desarrollada en virtud de las atenciones afectivas de los primeros tutores, la confianza básica enlaza, destinalmente, la autoidentidad con la estimación de los otros. La reciprocidad con los primeros tutores que la confianza básica presupone es una socialidad substancialmente inconsciente que precede al «yo» y al «mí», y que es, a priori, la base de la diferenciación entre ambos.

La confianza básica está conectada esencialmente a la organización interpersonal de tiempo y espacio. La conciencia de la identidad separada de las figuras parentales se origina en la aceptación emocional de la ausencia: la «fe» de que el tutor regresará a pesar de que ella o él no estén durante largo tiempo en presencia del niño. La confianza básica se forja mediante lo que Winnicott llama el «espacio potencial» (actualmente, un fenómeno de espacio-tiempo) que relaciona, a pesar de la distancia, al niño y al tutor primario. El espacio potencial se crea como el medio con el que el niño efectúa el paso desde la omnipotencia a un agarradero en el principio de realidad. La

3. Para una exposición completa, ver Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*; y, en la fuente original, Erik Erikson, *Chilhood and Society*, Nueva York, 1984.

«realidad» aquí, sin embargo, no debería ser entendida simplemente como un mundo-objeto dado, sino como un grupo de experiencias organizadas a través de la reciprocidad entre el niño y los tutores.

Desde los primeros días de vida, el hábito y la rutina juegan un rol fundamental en la estructuración de relaciones en el espacio entre el niño y tutores. Las conexiones nucleares se estabilizan entre la rutina, la reproducción coordinada de convenciones y los sentimientos de seguridad ontológica en las actividades posteriores del individuo. Bajo la óptica de estas conexiones podemos ver por qué los aspectos aparentemente menores de las rutinas son investidos con la significación emocional que el experimento de Garfinkel reveló. Las rutinas cotidianas expresan profundas ambivalencias que se desencadenan en su primer acercamiento a la disciplina. Las actividades rutinarias, como Wittgenstein puso en claro, nunca se llevan a cabo de modo automático. Respecto al control del cuerpo y del discurso, el actor debe mantener constante vigilancia de cara a «perdurar» en la vida social. El mantenimiento de hábitos y rutinas es un baluarte crucial contra las angustias amenazantes, aunque por esto se trata de un fenómeno lleno de tensión en y por sí mismo.

El niño, como dice Winnicott, está «constantemente al borde de una insospechable angustia». El niño no es un «ser», sino un «ser-en-proceso», el cual es «llamado a la existencia» por el ambiente de crianza que aporta el tutor[4] La disciplina de la rutina ayuda a constituir una «estructura adquirida» para la existencia, mediante el cultivo de un sustrato de «ser» y su correspondiente separación del «no-ser», que es elemental para su seguridad ontológica. Incluye orientaciones concernientes a aspectos del mundo-objeto, orientaciones que aportan residuos simbólicos a la vida posterior del individuo. Los «objetos transaccionales», en la terminología de Winnicott, establecen el espacio potencial entre el niño y los tutores. Esos primeros objetos «no-yo», así como las rutinas con las que están siempre virtualmente conectados, son defensas contra la

4. D.W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, Londres, Hogarth, 1965, pp. 57, 86.

angustia y simultáneamente comunican con una experiencia emergente de un mundo estable de objetos y personas. Los objetos transaccionales preceden a la «realidad manipulable» en el sentido freudiano del término, ya que son parte del significado concreto con el que el niño pasa del control omnipotente al control por medio de la manipulación.

La confianza que el niño, en circunstancias normales, confiere a su tutor puede ser vista como un tipo de *escudo emocional* contra las angustias existenciales —una protección que permite al individuo mantener la esperanza y coraje frente a todas las circunstancias debilitadoras con las que ella o él deben enfrentarse más tarde. La confianza básica es un mecanismo de protección en relación a los riesgos y peligros en los marcos circundantes de acción y reacción. Es el principal soporte emocional de un caparazón defensivo o *«cocoon» protector*, que todos los individuos normales llevan consigo como el medio con el que son capaces de afrontar los quehaceres de la vida cotidiana.

El mantenimiento de la vida, tanto en un sentido corporal como de salud psicológica, está de suyo sujeto al riesgo. El hecho de que el comportamiento del ser humano está fuertemente influido por la experiencia, de igual modo que lo están las capacidades calculatorias que los agentes humanos poseen, significa que todos los individuos podrían (en principio) verse asaltados por angustias relacionadas con riesgos producidos a causa de las contingencias de la vida. Ese sentido de «invulnerabilidad» que bloquea las posibilidades negativas en favor de una actitud generalizada de esperanza deriva de la confianza básica. El *«cocoon»* protector refiere esencialmente a un sentido de «irrealidad» más que una firme convicción de seguridad: es una puesta entre paréntesis respecto a posibles eventos que podrían amenazar la integridad corporal o psíquica del agente. La barrera protectora le ofrece poder ser atravesado, temporal o más permanentemente, por sucesos que manifiestan como reales las contingencias negativas incorporadas en todo riesgo. ¿Qué conductor, pasando cerca de un grave accidente de tráfico, no ha tenido necesidad, desde entonces, de conducir con más precaución? Semejante ejemplo manifiesta —no en un universo contrafáctico de posibilidades abstractas, sino de un modo tangible y gráfico— los riesgos de conducir y la separación violenta del *«cocoon»* protector. Pero el sentimiento de invulnerabilidad relativa pronto regresa y las posibilidades de que el conductor aumente la velocidad son bastante elevadas.

Poner de relieve la interdependencia de las rutinas dadas por supuestas y la seguridad ontológica, no siempre garantiza en el individuo una vivencia de la «beneficiencia de las cosas». Por el contrario, un ciego compromiso en favor de la estabilización de rutinas, puede devenir en signo de compulsión neurótica. Este tipo de compulsión tiene sus orígenes en el fracaso infantil —por razones determinadas— y dilata el espacio potencial en el que se genera una confianza básica. Es una compulsión originada por una angustia no dominada, que carece de la esperanza específica encargada de crear compromisos sociales a partir de los patrones establecidos. Si la rutina es un elemento central de la autonomía del desarrollo individual, se debe a que la destreza práctica respecto a cómo «continuar» en los contextos de la vida social no es algo perjudicial para la creatividad, sino un presupuesto de esta. El caso paradigmático es la adquisición y uso del lenguaje que se aplica, tanto al dominio discursivo, como a las primeras formas del aprendizaje o experiencia.

La creatividad que refiere a la capacidad de actuar o pensar de forma novedosa en relación a los modos de actividad pre-establecidos está fuertemente unida a la confianza básica. La confianza en sí misma, por su propia naturaleza, es creativa en un cierto sentido, ya que trae consigo un compromiso que es un «salto a lo desconocido», un abandonarse a la suerte, lo cual implica una preparación para aceptar nuevas experiencias. Sin embargo, confiar también es (inconscientemente o de otra forma) hacer frente a la posibilidad de pérdida: en el caso de la confianza básica, la posible pérdida del auxilio de la figura (o figuras) que hace de tutor. El temor de la pérdida genera esfuerzo; las relaciones que sustentan la confianza básica son «trabajadas» emocionalmente por el niño junto con el aprendizaje del «trabajo cognitivo» que tiene que expresar en la representación reiterativa de la convención.

Un trato creativo con los otros y con el mundo-objeto es un componente fundamental de la satisfacción psicológica y del

descubrimiento del «significado moral». No necesitamos acudir a una vieja antropología filosófica para ver que la experiencia de la creatividad, como fenómeno rutinario, es un sostén para la riqueza personal y, por ende, para la salud psíquica. Donde los individuos no pueden vivir creativamente, ya sea bajo la norma compulsiva de la rutina, o porque no son capaces de atribuir completa «solidez» a las personas y objetos en derredor, es muy habitual la aparición de la melancolía crónica o de tendencias esquizofrénicas. Winnicott subraya que un «ambiente ordinario fiable» en los primeros momentos de vida del niño, es la condición necesaria del desarrollo de tal potencialidad creativa. El niño atraviesa una fase de «locura» que, en palabras de Winnicott, es propia de la edad y que «sólo deviene locura como tal en caso de aparición en la vida del adulto». La locura del niño es su creatividad en el estadio en que las rutinas primeras están siendo adquiridas y están ensanchando el espacio potencial entre el niño y sus tutores. El niño «crea un objeto que no hubiera sido creado de no haber estado ya allí».[5]

El establecimiento de la confianza básica es la condición para la elaboración tanto de la autoidentidad como de la identidad de otras personas y objetos. El espacio potencial entre el niño y el tutor confiere a los otros objetos el significado de «no-yo». Desde la fase del ser fundido con el tutor principal, el niño se separa progresivamente de este, al tiempo que el tutor reduce el grado de atención constante para el cumplimiento de sus necesidades. El espacio potencial permite la aparición de un temprano (e inconsciente) no-yo a través de la separación, hecho que corre parejo a la fase de separación alcanzada al mismo tiempo en la psicoterapia de adultos. La ruptura del enlace primordial del niño que no se lleva a cabo mediante la confianza y la seguridad puede producir consecuencias traumáticas. En el niño y en el paciente adulto la confianza es un modo de hacer frente a las ausencias en el espacio y tiempo propiciadas por la apertura del espacio potencial. Aunque de modo más consciente, el paciente, como el niño, se desliga

5. D.M. Winnicott, «Creativity and its origins», en su *Playing and Reality*, Harmondsworth, Penguin, 1974, p. 83.

como parte y parcela de un proceso de realización de la autonomía, en el que la separación también es tolerada por el analista.

Angustia y organización social

He mantenido en la sección anterior que las rutinas adquiridas y las formas de maduración personal asociadas con ellas en los primeros estadios de la vida del ser humano son mucho más que meros modos de ajuste a un mundo dado de personas y objetos. Son constitutivos de una aceptación emocional de la realidad del «mundo exterior», sin la que la existencia humana segura es imposible. Tal aceptación es, al mismo tiempo, el origen de la autoidentidad en virtud del aprendizaje de lo que es el no-yo. Aunque esta posición enfatiza los aspectos emocionales de los encuentros primordiales con la realidad, es perfectamente compatible con la visión de la naturaleza de la realidad externa ofrecida por Wittgenstein. La filosofía de este ha tomado una dirección relativista para sus intérpretes, sin embargo parece claro que Wittgenstein no fue relativista. Hay un mundo universalmente experimentado de la realidad exterior pero no es directamente reflejado en los componentes significativos de las convenciones con las que los actores organizan su comportamiento. El significado no asoma a través de descripciones de la realidad exterior, ni consiste en códigos semióticos ordenados independientemente de nuestros encuentros con la realidad. Más bien «lo que no puede ser expresado con palabras» —intercambios con personas y objetos en el nivel de la práctica diaria— constituye la condición necesaria de lo que puede ser dicho y de los significados implicados en la conciencia práctica.

Conocer el significado de las palabras es, de este modo, tener la capacidad de utilizarlas como parte integral de la representación de la vida cotidiana. Accedemos al conocimiento de la realidad no desde su percepción tal y como es, sino como resultado de diferencias producidas en la práctica diaria. Tener conocimiento de la palabra «mesa» es llegar a conocer el uso de una mesa, lo cual supone conocer cómo este uso de

la mesa difiere de otros objetos funcionales, como una silla o un banco. Los significados presuponen marcos de diferencias, sin embargo hay diferencias aceptadas como parte de la realidad con las que topamos en la experiencia diaria, no sólo diferencias entre significantes en sentido estructuralista.

Anterior a la adquisición del lenguaje, las diferencias que, posteriormente, se elaboran en los significados lingüísticos, son establecidas en el espacio potencial introducido entre el niño y los tutores. La realidad no es únicamente el aquí-y-ahora, el contexto de la percepción sensorial inmediata, sino la identidad y el cambio en los que aquella está ausente —fuera de la vista por el momento, de hecho, nunca encontrada directamente, pero simplemente aceptada como «ahí». Apropiarse de la realidad externa, por lo tanto, es un hecho de experiencia mediada. Aunque muchas veces las más ricas texturas de tal experiencia dependen de detalles lingüísticos diferenciados, la comprensión de las cualidades de la realidad externa comienza mucho más temprano. Aprender las características de personas y objetos ausentes —aceptando el mundo como real— depende de la seguridad emocional que la confianza básica aporta. Las vivencias de irrealidad que aparecen en las vidas de los individuos, en cuyas infancias primordiales la confianza básica fue poco desarrollada, pueden tomar muchas formas. Ellos pueden sentir que el mundo-objeto, u otras personas, sólo tienen una existencia sombría o pueden ser incapaces de mantener un sentido claro de continuidad en la autoidentidad.

La angustia ha de ser entendida en relación al sistema completo de seguridad que desarrolla el individuo, más que como un fenómeno situacionalmente específico conectado a riesgos o peligros particulares. La angustia, según la opinión mayoritaria compartida por un buen número de estudiosos, debe ser distinguida del temor. Este es una respuesta a la amenaza específica y, por lo tanto, tiene un objeto definido. Como Freud mantuvo, la angustia, en contraste con el miedo, «desatiende al objeto»: en otras palabras, la angustia es un estado generalizado de las emociones del individuo. La distancia con la que la angustia será sentida en una situación dada, Freud continúa subrayando, depende del amplio grado de «conocimiento de la persona y de su sentimiento de poder *vis-à-vis* frente al mundo exterior».[6] Un hecho de «disposición a la angustia» es diferente de la angustia como tal. La primera se trata, psicológica y funcionalmente, de un proceso de preparación del organismo para hacer frente a la amenaza. La preparación para la acción es lo que facilita una respuesta apropiada al peligro; la angustia en sí misma es perjudicial y tiende a paralizar las acciones relevantes más que a activarlas.[7]

La naturaleza de la angustia es difusa, se trata de un flotar a la deriva sin un sentido específico: carente de un objeto concreto, puede fijarse en puntos, rasgos o estados que tienen una reacción evasiva (aunque inconscientemente precisa) frente a aquello que la provoca. Los escritos de Freud contienen muchas ilustraciones de personas que exhiben fijaciones u obsesiones de varios tipos, pero, por otro lado, aparecen relativamente desprovistos de los sentimientos de angustia. Esta es sustitutiva: el síntoma reemplaza la angustia, que es engullida por el rígido patrón de comportamiento que es adoptado. El patrón se encuentra preñado de tensión si se considera que el acceso de angustia tiene lugar cuando la persona es incapaz de realizar, o se ve incapacitada para realizar, el comportamiento en cuestión. Las formaciones sustitutivas tienen dos ventajas respecto al manejo de la angustia: evitan la experiencia directa del conflicto psíquico derivado de la ambivalencia y bloquean el desarrollo adicional de la angustia desde su primer germen. La angustia, parece razonable concluir, no se deriva de la represión inconsciente; por el contrario, la represión y los síntomas conductuales asociados con ella, son creados por la angustia. Esta es esencialmente temor que ha perdido su objeto a través de emotivas tensiones constituidas inconscientemente, las cuales expresan «peligros internos» más que amenazas externalizadas. Entenderemos la angustia esencialmente como un estado de temor organizado inconscientemente. Los sentimientos de angustia pueden, en algún grado, ser experimentados conscientemente, pero una persona que dice

6. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1974, p. 83.
7. Sigmund Freud, «Anxiety», en *ibíd*.

«me siento ansioso» es normalmente también consciente de *aquello* que produce angustia. Esta situación es específicamente diferente del «flotar a la deriva» de la angustia en el nivel del inconsciente.

Todos los individuos desarrollan un marco de seguridad ontológica de algún tipo basado en rutinas de varias formas. Los individuos tratan los peligros y temores asociados con ellas en términos de *formulae* emocionales y conductuales que se han alejado de su comportamiento y pensamiento habitual. La angustia también difiere del temor en la medida en que aquella tiene que ver (inconscientemente) con amenazas percibidas contra la integridad del sistema de seguridad del individuo. El análisis de la angustia elaborado por Harry Stack Sullivan es más útil, en este contexto,[8] que la figura del mismo Freud. Sullivan destaca que la necesidad de un sentido de seguridad aparece muy pronto en la vida del niño y es «mucho más importante en el ser humano que los impulsos resultantes de una sensación de hambre o sed».[9]

Como Winnicott y Erikson, Sullivan recalca que el primordial sentido de seguridad del niño proviene de la crianza de los tutores —que él interpreta en términos de la sensibilidad del niño para captar la aprobación o desaprobación del tutor. La angustia se experimenta a través de un sentimiento —real o imaginado— de desaprobación del tutor con mucha antelación al desarrollo de las respuestas conscientemente constituidas ante la desaprobación de los otros. La angustia es vivida como una experiencia «cósmica» referida a las reacciones de los otros y al surgimiento de la autoestima. Ataca al núcleo del sí-mismo una vez establecido el sistema de seguridad básica, por lo cual es difícil para el individuo objetivarlo. La angustia creciente tiende a amenazar la conciencia de autoidentidad, mientras que la conciencia de sí-mismo queda oscurecida respecto a los rasgos constitutivos del mundo-objeto. Únicamente a través de la rejilla del sistema de seguridad básica, en tanto origen del sentimiento de seguridad ontológica, el individuo

8. Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Nueva York, Norton, 1953.
9. *Ibíd.*, p. 14.

posee la experiencia de sí-mismo ligada al mundo de personas y objetos organizados cognitivamente.

La distinción entre angustia y miedo o aprehensión que tiene un objeto constituido externamente, ha estado unida frecuentemente a una distinción adicional entre angustia neurótica y normal.[10] Sin embargo, esta diferencia posterior parece innecesaria si reconocemos que la angustia depende fundamentalmente de operaciones inconscientes. Toda angustia es normal y neurótica: normal porque los mecanismos de la seguridad básica siempre implican elementos generadores de angustia, y neurótica en el sentido de que la angustia «no tiene objeto» en el uso freudiano de esta idea. Hasta qué grado la angustia tiene un efecto desmantelador de la personalidad o expresa en sí misma, por ejemplo, la conducta compulsiva o fóbica, varía de acuerdo al desarrollo psicosocial del individuo, pero estas características no son una función de diferentes tipos de angustia. Más bien, refieren al nivel de angustia y a la naturaleza de las represiones a las que está unida.

La angustia tiene su suelo nutricio en el temor a su primer tutor (normalmente la madre), un fenómeno que en el niño amenaza al sí-mismo emergente y a su seguridad ontológica más generalmente. El miedo de la pérdida —la cara negativa de la confianza desarrollada a través de las ausencias espacio-temporales de las figuras parentales— es un rasgo que impregna el sistema de la seguridad primordial. Está asociado con la hostilidad, generada por sentimientos de abandono: la antítesis de los sentimientos de amor que, combinados con la confianza, generan esperanza y coraje. Las hostilidades provocadas por la angustia en el niño pueden entenderse como reacciones al dolor producido por la carencia de ayuda. No siendo reducidas ni canalizadas, semejantes hostilidades pueden dar salida a una espiral de angustias, especialmente, en la expresión de ira en el niño que expresa una hostilidad reactiva frente a las figuras parentales.[11]

La identificación y proyección constituyen los medios prin-

10. Cf. Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, Nueva York, Washington Square Press, 1977.
11. Freud, «Anxiety», art. cit.

cipales con los que los potenciales de angustia y hostilidad son evitables. La identificación es parcial y contextual —la toma de posesión de rasgos y patrones de comportamiento de los otros que son relevantes para la resolución o disminución de los patterns creadores de ansiedad. Es siempre un proceso pleno de tensión, porque es parcial, porque los mecanismos de proyección están implicados y porque fundamentalmente es una reacción defensiva contra la angustia potencial. La angustia estimulada por la ausencia del tutor, la relación espacio-temporal que es el terreno fértil para el desarrollo de la confianza básica, es el primer impulso hacia la identificación y, también, es el comienzo de procesos cognitivos con los que son aprehendidas las características del mundo-objeto. El niño deviene parte del «otro», es decir, potencia una comprensión gradual de la ausencia y de «el otro» en tanto parte separada.

Ya que la angustia, la confianza y las rutinas diarias de la interacción social están completamente relacionadas con el otro, podemos entender los rituales de la vida cotidiana como mecanismos de reproducción. Esta afirmación no significa que estos rituales deban ser interpretados en términos funcionales, como medios de reducción de la angustia (y por ello de la integración social), sino que están enlazados al modo en que la angustia es socialmente organizada. La observación de la «indiferencia civil» entre extranjeros paseando por la calle, tan brillantemente analizados por Goffmann, sirve para mantener actitudes de confianza generalizada de las que depende la interacción en contextos públicos.[12] Esto es una parte elemental del modo en que la modernidad es «realizada» en la interacción ordinaria, lo cual sirve para comparar estos fenómenos a las actitudes típicas de contextos premodernos.

La indiferencia civil representa un contrato implícito de reconocimiento y protección establecidos por los participantes en los asentamientos públicos de la vida social moderna. Una persona que encuentra a otra en la calle muestra con una indicación regulada socialmente que el otro es digno de respeto y que él o ella no son una amenaza para aquel; y la otra persona

12. Erving Goffman, *Relations in Public*, Londres, Alle Lane, 1971.

hace lo mismo. En muchos contextos tradicionales donde los límites entre aquellos que son «familiares» y aquellos que son «extraños» son muy pronunciados, los individuos poseen rituales de indiferencia civil. Estos pueden, o evitar la mirada del otro en su conjunto, o mirar fijamente, algo que parecería grosero o amenazante en el ambiente social moderno.

Los rituales de confianza y discreción en la vida cotidiana, como ha sido tematizado por Goffmann, son más que meros modos de protección de la propia autoestima y de la de otros (o, cuando se emplean en determinadas situaciones de ataque o socavando la autoestima). En la medida en que refieren a la substancia básica de la interacción social —a través del control del gesto corporal, el ademán, la mirada y el uso del lenguaje— conciernen a los aspectos más básicos de la seguridad ontológica.

Riesgo, confianza y *cocoon* protector

He subrayado anteriormente que el mundo de las «apariencias normales» es más que una mera muestra de la interacción mantenida mutuamente que los individuos proyectan sobre los demás. Las rutinas que siguen los individuos, entendidas como sus trayectorias espacio-temporales en los contextos de la cotidianidad, hacen de la vida algo «normal» y «predecible». La normalidad es organizada con todo detalle dentro de las texturas de la actividad social; esto se aplica igualmente al cuerpo y a la articulación de los quehaceres y proyectos de los individuos. El individuo debe estar vivo para no dejar de ser,[13] y la carnalidad, que es el sí-mismo corporal, debe estar perfectamente protegida y socorrida —tanto en las inmediaciones de la situación cotidiana como en la vida planificada conforme a tiempo y espacio. El cuerpo se encuentra en riesgo constante. La posibilidad de daño corporal está siempre cercana, inclusive en los ambientes más familiares. La casa, por ejemplo, es un lugar peligroso: en una elevada proporción, las lesiones de

13. Goffman, *Interaction Ritual*, Nueva York, 1967, p. 166.

mayor gravedad son ocasionadas en el medio doméstico. «Un cuerpo —dice Goffmann—, es parte del almacenamiento de consecuencias, y su propietario siempre le pone en situación límite.»[14]

En el segundo capítulo de *Modernidad e identidad del yo*, he mantenido que la confianza básica es fundamental para las conexiones entre prácticas diarias y las apariencias normales. Dentro de los marcos de la vida cotidiana, la confianza básica se entiende como una puesta entre paréntesis de los posibles sucesos o hechos que podrían, en determinadas circunstancias, ser causa de alarma. Lo que otros individuos parecen hacer y quiénes parecen ser, normalmente es aceptado teniendo en consideración lo que ellos están realizando en la actualidad y quiénes son actualmente. El *espía* suspende parte de la confianza generalizada que es atribuida a las «cosas tal y como son», y le inquieta que los hechos mundanos pudieran ser en el fondo muy distintos. Para la persona normal un número equivocado puede ser causa de una pequeña irritación, pero para el agente secreto puede ser un signo confuso que causa alarma.

Un sentimiento de tranquilidad corporal y psíquica en las circunstancias rutinarias de la vida cotidiana, únicamente se adquiere con gran esfuerzo. Si nosotros parecemos menos frágiles que lo que somos realmente en los contextos de nuestras acciones, es en virtud de los procesos de aprendizaje a largo plazo con los que se neutralizan las potenciales amenazas. La acción más simple, tal como pasear sin caerse, evitar colisiones con otros objetos, atravesar la carretera o usar un cuchillo y tenedor debió ser aprendida en circunstancias que originariamente tuvieron connotaciones de fatalidad. «La inexistencia de sobresaltos», en muchos aspectos de la vida común, es el resultado de una astuta vigilancia que únicamente la prolongada experiencia produce y que es crucial para el «*cocoon*» protector que presupone toda acción regularizada.

Estos fenómenos pueden ser frecuentemente analizados utilizando, como Goffmann, la noción de *Umwelt*, el núcleo de

14. *Ibíd.*, p. 167.

la normalidad (establecida) con la que los individuos y grupos se circundan entre sí.[15] El concepto procede del estudio del comportamiento animal. Los animales son muy sensibles al área física en derredor en relación a la amenaza que pueda provenir de ella. El grado de sensibilidad varía entre las diversas especies. Algunos animales son capaces de recibir el influjo de sonidos, olores y movimientos a muchos kilómetros de distancia; para otros, el alcance del *Umwelt*[16] es más limitado.

En el caso del ser humano, el *Umwelt* incluye algo más que las inmediatas circunstancias físicas. Abarca indefinidas extensiones de tiempo y espacio, y corresponde al sistema de relevancias, conforme al uso que hace Schutz del término, que contextualiza la vida del individuo. Los individuos están constantemente alerta a las señales que vinculan las actividades aquí-ahora con las personas o sucesos espacialmente distantes y relacionados con ellos y a los proyectos de esquematización de la vida respecto al lapso temporal de futuro y a sus posibles contingencias. El *Umwelt* es el «dinámico» mundo de la normalidad que el individuo lleva consigo de situación en situación, aunque este hecho depende de otros que confirmen o tomen parte en la reproducción de ese mundo. El individuo crea, como si fuera una «ola móvil de estructuración de la relevancia», que ordena los sucesos contingentes referentes al riesgo y a potenciales alarmas. El movimiento espacio-temporal —la movilidad física del cuerpo de emplazamiento a emplazamiento— centra los intereses del individuo en las propiedades físicas del contexto, sin embargo los peligros contextuales son controlados en relación a otras fuentes más difusas de

15. Ervig Goffman, *Relations in Public*, *op. cit.*, pp. 252 ss.

16. El término alemán *Umwelt*, cuyo significado es en español «entorno», «medio ambiente», juega un papel clave en la teoría de sistemas liderada sobremanera por Niklas Luhmann. En este marco teórico, el término *Umwelt*, más cercano a la acepción española «entorno», es la abierta complejidad frente a la cual los sistemas establecen mecanismos de selección favorecedores de la reducción de la tal complejidad. De este modo, se delimitan y se demarcan los ámbitos intrasistémicos de acción, así como sus lógicas de actuación y simbólicas comunicativas elaboradas por la capacidad autopoiética de los propios sistemas. En este trabajo, sin embargo, el término *Umwelt* ha de ser considerado bajo la óptica propuesta por A. Schutz, es decir, en tanto «hogar-mundo», «medio ambiente», horizonte de certezas y rutinas en el que el individuo no ve en peligro su confianza básica y su desarrollo personal. *(N. del T.)*

amenaza. En la globalización actual de la sociedad moderna, el *Umwelt* incluye la conciencia de riesgos de grandes consecuencias, las cuales representan peligros de los que nadie puede estar a salvo.

En el marco de la modernidad, del que la fortuna ha desaparecido, el individuo comúnmente diferencia en el *Umwelt* entre sucesos premeditados y casuales. Estos últimos constituyen un precedente para las relevancias inmediatas desde las que el individuo crea un flujo estructurado de acción. La diferencia también permite a la persona delimitar la actual y potencial multitud de hechos, remitiéndoles a un ámbito en el que tienen que ser vigilados, pero con una atención mínima. El corolario de esto es que toda persona en una situación de interacción supone que mucho de lo que hace es indiferente para los otros —aunque la indiferencia tiene que ser organizada en situaciones públicas copresentes, en la forma de códigos de desatención civil.

En contraste con el paranoico, el individuo común es capaz de creer que los instantes, que son fatídicos para su propia vida, no son fruto del destino. La suerte es lo que se necesita cuando se planea una acción arriesgada, si bien también refiere a una probabilidad relacionada con el destino (tanto buena como mala suerte). Puesto que la distinción entre lo que es casual y lo que no lo es en la práctica es difícil de precisar, pueden surgir serias tensiones cuando los sucesos o actividades son «malinterpretados» —así, cuando un suceso que afecta a alguien es interpretado como lo que no es. La revelación de la trama puede ser fácilmente causa de alarma —un marido sospecha de la infidelidad de la mujer al constatar que un encuentro aparentemente azaroso entre ella y un antiguo novio es todo menos un suceso no premeditado. La suposición de confianza generalizada que implica el reconocimiento de sucesos arbitrarios refiere tanto a anticipaciones futuras como comprensiones explicativas del momento. En la mayoría de la situaciones de interacción un individuo asume que los que le rodean no pondrán su habitual forma de actuar al servicio de futuros actos malévolos. El futuro quebrantamiento de situaciones normales refiere siempre a un espacio de potencial vulnerabilidad.

El «*cocoon*» protector es el *sustrato de confianza que hace posible el mantenimiento de un «Umwelt» fiable*. Este sustrato portador de confianza es la condición y el resultado de la naturaleza rutinizada de un mundo «sin sobresaltos» —un universo de sucesos actuales y posibles que envuelve a las actividades cotidianas del individuo y a sus proyectos para el futuro, en el cual buena parte de lo que ocurre «no se sigue lógicamente» de la intención inicial de la persona. Aquí la confianza incorpora sucesos eventuales y potenciales en el mundo físico como encuentros y actividades en la esfera de la vida social. Vivir en las circunstancias de las instituciones sociales modernas en las que los riesgos son reconocidos como tales, genera determinadas dificultades específicas para suministrar una confianza generalizada en «posibilidades discontinuas» —posibilidades que aparecen como irrelevantes para la autoidentidad y propósitos del individuo. La seguridad psicológica que las distintas concepciones del destino pueden ofrecer se ha extinguido por completo, en tanto personalización de los sucesos naturales bajo la forma de espíritus, demonios u otros seres. La frecuente intrusión de los sistemas abstractos en la vida cotidiana crea posteriormente problemas que influyen en la relación entre la confianza generalizada y el *Umwelt*.

En las condiciones sociales modernas, conforme con más ahínco pretende el individuo forjar reflexivamente una autoidentidad, más consciente será de que las prácticas habituales determinan unas consecuencias futuras. Así como las concepciones de *fortuna* se han abandonado por completo, la imposición del riesgo —o el equilibrio de riesgo y oportunidad— se convierte en el núcleo de la colonización personal de futuros dominios. Psicológicamente hablando, un aspecto decisivo del «*cocoon*» protector es la desviación de procesos portadores de consecuencias desconocidas y pensadas en términos de riesgos. La evitación del riesgo es una parte central de la modernidad. Algo con lo que esto puede llevarse a efecto lo constituye el conocimiento de proporciones probables para diferentes tipos de propósitos y acontecimientos. Lo que podía «salir mal» debe ser desechado pretextando que es demasiado improbable como para tenerlo en cuenta. Un viaje aéreo normalmente está calculado para ser la forma de transporte más segura confor-

me a varios criterios. El riesgo de morir en un accidente aéreo es, para aerolíneas comerciales regulares, de un posibilidad sobre 850.000 por vuelo —un guarismo derivado de la división del número de vuelos de pasajeros en un periodo dado de tiempo por el número de víctimas en accidentes aéreos durante ese periodo.[17] Se ha afirmado que un asiento a unas cinco millas de altura es el lugar del mundo más seguro, dado el número de accidentes que ocurren en casa, trabajo o en otros medios. Todavía mucha gente se aterra ante el viaje aéreo y una cierta minoría que tiene la oportunidad o recursos para viajar en avión se niega a hacerlo. Ellos no pueden olvidar lo que ocurriría si las cosas fuesen mal.

Mucha gente disfruta viajando por carretera sin preocupación alguna, aunque son conscientes de que los riesgos de una lesión seria o muerte son elevados. El peso de lo contrafáctico parece importar bastante en este caso —aunque pueden producirse espantosos accidentes de carretera, no suscitan el mismo grado de temor que los de un accidente aéreo.

El aplazamiento en el tiempo y la lejanía en el espacio son otros factores que pueden reducir la inquietud que la conciencia de riesgo en cuanto tal puede producir. Un joven con problemas de salud puede ser bastante consciente del riesgo de fumar, pero sitúa el peligro potencial que ello conlleva muy distante en el futuro —tal y como cuando él o ella cumpla los 40. Los riesgos alejados de los contextos ordinarios de la vida del individuo —tal como los riesgos de elevadas consecuencias— se encuentran fuera de la cobertura del *Umwelt*. Los peligros que ellos presentan son, dicho de otro modo, pensados como algo separado de los compromisos prácticos de la persona, con lo cual se evita que esta los contemple seriamente en tanto posibilidades.

Todavía las nociones de destino se niegan a desaparecer en su conjunto y se encuentran inquietantemente conectadas a una perspectiva de riesgo secular y actitudes de fatalismo. Una creencia en la naturaleza providencial de las cosas supone la aparición súbita de la fortuna —un fenómeno importante que

17. Urquhart y Heilman, *Risk Watch*, p. 45.

conecta con algunas de las características básicas de la modernidad. Las interpretaciones providenciales de la historia fueron los elementos principales de la cultura de la Ilustración, y no es sorprendente que sus residuos todavía perduren en el pensamiento ordinario. Las actitudes favorecedoras de riesgos de elevadas consecuencias a menudo conservan vestigios indelebles propios de una pespectiva providencial. Puede ser que vivamos en un mundo apocalíptico, enfrentados a un alud de peligros; no obstante, un individuo puede creer que a los gobiernos, científicos u otros especialistas técnicos se les puede confiar los mecanismos apropiados para contrarrestarlos. O, por el contrario, entiende que «todo está obligado a topar con el fin».

Por otra parte, tales posiciones pueden reincidir en el fatalismo. Un ethos fatalista es una posible respuesta generalizada ante una cultura secular portadora de riesgos. Existen riesgos con los que nos enfrentamos pero que, como individuos —y quizá a nivel colectivo—, ninguno de nosotros puede hacer demasiado al respecto. Quien propone tal orientación puede manifestar que las cosas que ocurren en la vida son al final un hecho de casualidad. Por esto, se puede determinar que «todo lo que ha de ser, será». Dicho esto, sería difícil ser fatalista en todos los dominios de la vida, dadas las presiones en nuestros días que nos compelen hacia la toma de una actitud activa e innovadora acerca de nuestras circunstancias personales y colectivas. El fatalismo en contextos específicos de riesgo se corresponde con dos clases de actitudes que he dado en llamar «aceptación pragmática» o «pesimismo cínico». La primera es una actitud de enfrentamiento generalizado —tomando cada día tal y como viene—, mientras que la segunda rechaza todo tipo de angustia a través de la indiferencia con respecto al mundo.[18]

Existen numerosos eventos desencadenados de forma no premeditada, que pueden agujerear el manto protector de seguridad ontológica y causar alarma. Las alarmas aparecen bajo todo tipo de aspectos y de dimensiones, desde los cuatro

18. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, *op. cit.*

minutos de advertencia de Armageddon al resbalón con la famosa piel de la banana. Algunas son síntomas o defectos personales, otras angustias provocadas por el fracaso anticipado o actual de proyectos acariciados o por sucesos inesperados que surgen en el *Umwelt*. Las situaciones más importantes para el individuo son aquellas en las que las alarmas coinciden con los cambios consecuentes —momentos fatídicos. El individuo asume que se enfrenta a una novedosa serie de riesgos y posibilidades. En tales circunstancias, el individuo se ve llamado a cuestionar los rutinizados hábitos de especial relevancia e, incluso, en ocasiones aquellos más integrados con la autoidentidad. Diferentes estrategias se pueden adoptar. Una persona puede, por cualquier razón, poner en práctica modos establecidos de conducta, quizá sin considerar si estos se adecuan o no a la nueva situación demandada. En algunas circunstancias, sin embargo, esto es imposible: por ejemplo, quien se ha separado de su esposa no puede comportarse del mismo modo que aquel que sigue casado. Muchos momentos críticos obligan al individuo por su naturaleza a cambiar hábitos y reajustar proyectos.

Los momentos críticos no siempre sobrevienen de manera inesperada al individuo —a veces son provocados o buscados deliberadamente. Los ambientes de riesgo institucionalizado y las actividades de riesgo individualizadas aparecen como las condiciones en las que la fatalidad se crea activamente.[19] Tales situaciones hacen posible la puesta en práctica de la osadía, ingenio, habilidad y arrojo permanente, donde los individuos también toman conciencia de los riesgos implicados en lo que ellos están haciendo, pero los provocan para crear un espacio de actuación distinto al de las circunstancias rutinarias. Los ambientes de riesgo más institucionalizados, incluyendo los del sector económico, son ámbitos de enfrentamiento: en ellos la toma de riesgo enfrenta a los individuos entre sí, o les sitúa frente a obstáculos en el mundo físico. Los enfrentamientos exigen acciones comprometidas, oportunistas, de modo que estas situaciones no son «pura suerte», algo así como la lotería. El estremecimiento alcanzado en una acción premeditada de riesgo depende de que surja la incertidumbre, por ello la actividad en cuestión adquiere especial relevancia frente a las rutinas de la vida cotidiana. El estremecimiento se puede buscar, o en un orden más elevado, o en la emoción vivida por el público en un acontecimiento deportivo, o en actividades donde el nivel actual de riesgo para la vida es reducido (en un viaje en la montaña rusa). El estremecimiento correspondiente a las actividades portadoras de riesgo, como dice Balint, implica diferentes actitudes constatables: convencimiento de la exposición al riesgo, exposición voluntaria a determinado peligro y una expectativa de triunfo sobre él.[20] Los parques de atracciones reproducen muchas de las situaciones en las que se persiguen emociones fuertes y controladas, situaciones que conllevan dos elementos: el dominio de la situación por parte del individuo y la aparición de incertidumbre, la cual requiere de ese dominio y de su puesta en práctica.

Goffmann señala que alguien que tiene inclinación a tomar riesgos de manera deliberada —como un jugador empedernido— constata oportunidades para el concurso del azar allí donde la mayoría de los individuos observan rutina y normalidad. Se podría añadir que se trata de abrir posibilidades para el desarrollo de nuevos modos de actividad dentro de contextos familiares. Donde la contingencia es descubierta o estimulada, las situaciones que parecen cerradas y predefinidas pueden ganar en apertura. Los riesgos provocados deliberadamente aquí convergen con algunas de las orientaciones básicas de la modernidad. La capacidad de erosionar la estabilidad de las cosas, abrir nuevos itinerarios y, con ello, colonizar un segmento de un futuro inédito, es consubstancial con el carácter perturbador de la modernidad.

Podríamos decir que la toma de riesgos premeditados representa un «experimento con la confianza» (en el sentido de la confianza básica) que, consecuentemente, tiene implicaciones que afectan a la autoidentidad individual. Podríamos redefinir la «expectativa fiable» de Balint como confianza —con-

19. Cf. Charles W. Smith, *The Mind of the Market*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1981.

20. Michael Balint, *Thrills and Regressions*, Londres, Hogarth, 1959. Esta obra es tratada extensamente por Goffmann en *Interaction Ritual*.

fianza de que se superarán los peligros asumidos deliberadamente. El dominio de tales peligros es un acto de autojustificación y una manifestación, a sí mismo y a otros, de que bajo circunstancias difíciles uno puede salir adelante. El miedo produce conmoción, pero se trata de un miedo redirigido bajo la forma de dominio. La conmoción producida por la aceptación deliberada de un riesgo fomenta el «valor de ser», que es genérico de la socialización primaria. El valor se patentiza precisamente en la toma deliberada de riesgos como una cualidad que es puesta a prueba: el individuo se somete a una prueba de integridad mediante la mostración de la capacidad de prever la «cara oculta» de los riesgos que se están corriendo e insiste, a pesar de todo, aunque no existe ninguna obligación para ello. La búsqueda de sensaciones fuertes o del sentido de dominio sobre los riesgos tomados se deriva, en cierta forma, de su negativa a aceptar la vida rutinizada. Sin embargo, también el aliciente psicológico radica en el contraste con las gratificaciones diferidas y ambiguas que emergen a causa de otros tipos de encuentros con el riesgo. En los riesgos premeditados, el encuentro con el peligro y su resolución están ligados en la misma actividad, mientras que en otros marcos de consecuencias el momento de la compensación de las estrategias elegidas puede no verificarse hasta años después.

Riesgo, confianza y sistemas abstractos

Los sistemas abstractos de la modernidad crean amplios espacios de relativa seguridad para el mantenimiento de la vida cotidiana. Pensando en términos de riesgo, este tiene sus aspectos perturbadores, como se sugirió en el capítulo precedente, sin embargo también se trata de un medio que aspira a estabilizar los resultados, un modo de colonizar el futuro. El ímpetu de cambio más o menos constante, profundo y veloz, como característica de las instituciones modernas, unido a la reflexividad estructurada, supone que en el nivel de la práctica diaria, así como en la interpretación filosófica, nada puede ser dado acríticamente por supuesto. El comportamiento que es apropiado para nuestros días, mañana puede ser visto de

forma muy distinta a la luz de nuevas circunstancias o en virtud de otras exigencias en el orden del conocimiento. Al mismo tiempo, habida cuenta de que diariamente muchas operaciones entran en juego, las actividades están adecuadamente rutinizadas mediante su recombinación a través del espacio-tiempo.

Veamos algunos ejemplos. El dinero moderno es un sistema abstracto de complejidad formidable, una primera ilustración de un sistema simbólico que conecta los procesos globales con las trivialidades mundanas de la vida ordinaria. Una economía monetaria ayuda a regular el abastecimiento de las necesidades cotidianas, inclusive para los estratos más humildes de las sociedades desarrolladas (y aunque un buen número de operaciones, incluida alguna de naturaleza puramente económica, son negociadas en términos no-monetarios). El dinero establece una red con muchos otros sistemas abstractos en el conjunto global de la sociedad y en las economías locales. La existencia de un intercambio organizado monetariamente hace posibles los contactos e intercambios regularizados «a distancia» (en el tiempo y en el espacio) en los que semejante vinculación depende de influencias globales y locales. Junto a una división del trabajo con un nivel de complejidad paralelo, el sistema monetario rutiniza el abastecimiento de bienes y servicios necesarios para la vida ordinaria. No solamente es mucho mayor la variedad de bienes y comestibles accesibles al individuo medio que en las sociedades premodernas, sino que su disponibilidad no se encuentra tan directamente gobernada por las especificidades de tiempo y lugar. Los comestibles propios de una época del año, de una estación, por ejemplo, pueden comprarse a menudo en cualquier momento y los alimentos que no pueden cultivarse en un determinado país o región pueden ser adquiridos regularmente en esos lugares.

Esto es una colonización del tiempo tanto como una ordenación del espacio, mientras que el abastecimiento para el futuro por parte del consumidor individual pasa a ser algo innecesario. De hecho, es de poco uso amontonar reservas de alimentos —aunque hay quien pueda hacer esto en virtud de riesgos de elevadas consecuencias— para los asuntos ordinarios de la vida cotidiana en una economía moderna que fun-

ciona con vigor. Semejante práctica incrementaría los costes, ahogaría el rendimiento económico que, de otra forma, podría ser dirigido hacia diferentes fines. El amontonamiento no podría ser sino una estrategia a corto plazo, a menos que el individuo haya desarrollado la capacidad de suministrarse sus propios alimentos. El hecho de que la persona concede fiabilidad al sistema monetario y a la división del trabajo, permitirá mayor seguridad y predictibilidad que las que se pudieran alcanzar por otros medios.

Otra ilustración puede ser el abastecimiento del agua, la existencia de calefacción, iluminación y la depuración de aguas residuales. Tales sistemas y la experiencia en la que ellos se inspiran, procuran estabilizar muchos de los contextos de la vida cotidiana —como el dinero—, al mismo tiempo que los transforman radicalmente en relación a los modos de la vida premodernos. Para buena parte de la población de los países desarrollados el agua, la calefacción y la iluminación están al alcance de la mano, así como los mecanismos de evacuación de los residuos humanos. La tubería del agua ha reducido sustancialmente una de las grandes carencias que dificultaban la existencia en muchas sociedades premodernas, la imposibilidad del suministro del agua.[21] La disponibilidad para el uso del agua en los hogares familiares ha hecho posible estándares de aseo e higiene que han contribuido a un incremento de la salud. El suministro constante de agua es también necesario para los modernos sistemas depuradores y, por lo mismo, contribuyen a un mayor nivel de salud que ellos han facilitado. La electricidad, el gas y el continuo acceso a combustibles ayudan a regular los estándares de confort corporal y conceden la posibilidad de cocinar y del empleo de numerosos aparatos domésticos. Todos ellos han regulado marcos de actividad dentro y fuera del hogar. La iluminación eléctrica ha hecho posible la colonización de la noche.[22] En el medio doméstico, las rutinas están dominadas por la necesidad de regular diariamente el dormir más que por la alternancia día y noche, que puede ser interrumpida sin ninguna dificultad.

21. Murray Melbin, *Night as Frontier*, Nueva York, Free Press, 1987.
22. René Dubois, *The Wooing of Earth*, Londres, Athlone, 1980.

Fuera del hogar, un rango creciente de organizaciones opera sobre una base de las veinticuatro horas.

La intervención tecnológica en la naturaleza es la condición del desarrollo de los sistemas abstractos, pero de igual modo afectan también a muchos otros aspectos de la vida social moderna. La «socialización de la naturaleza» ha facilitado la estabilización de un conjunto de influencias irregulares e impredecibles sobre el comportamiento humano. El control de la naturaleza fue un importante esfuerzo acometido en los tiempos premodernos, especialmente, en los contextos agrarios, en los que los planes de irrigación, la limpieza de los bosques y otros modos de organización de la naturaleza para propósitos humanos eran lugar común. Como Dubos ha subrayado, la Europa moderna era ya un medio ambiente completamente socializado, constituido por muchas generaciones de campesinos procedentes de bosques y pantanos vírgenes.[23] En los siglos posteriores, el proceso de intervención humana en la naturaleza se ha incrementado; por otra parte, no ha sido confiado a ciertas áreas o regiones sino que, como muchos otros aspectos de la modernidad, se ha globalizado. Numerosos aspectos de la actividad social han devenido más seguros como resultado de estos desarrollos. Los viajes, por ejemplo, se han regularizado y se han hecho más seguros fruto de la construccción de carreteras, trenes, barcos y aviones modernos. Como con todos los sistemas abstractos, los enormes cambios en la condición y la envergadura del viaje se asocian con estas innovaciones. Ahora es fácil para cualquiera con recursos financieros llevar a cabo un trayecto que hace dos siglos hubiera sido sólo para el más intrépido y se hubiera necesitado mucho más tiempo para realizarlo.

Existe una mayor seguridad en muchos aspectos de la vida cotidiana pero también un gran precio que pagar por esos avances. Los sistemas abstractos que dependen de la confianza, a pesar de todo, no confieren ninguna de las recompensas morales que se obtenían de la confianza personalizada, muy común en los contextos tradicionales colmados axiológicamen-

23. *Ibid.*

te. Por otra parte, la total penetración de los sistemas abstractos en la vida ordinaria crea riesgos que el individuo ha de hacer frente desde una posición nada ventajosa. La mayor interdependencia, incluyendo los sistemas globales independientes, supone una mayor vulnerabilidad cuando sucesos desfavorables afectan a esos sistemas como un todo. Tal es el caso con todos los ejemplos mencionados arriba. El dinero que una persona posee nunca supondría demasiado si está sujeto a los caprichos de la economía global que incluso la más poderosa de las naciones se ve incapaz de controlar. Un sistema monetario local podría colapsarse completamente, como ocurrió en Alemania en 1920: en algunas circunstancias impredecibles, pudiera acaecer esto en el orden monetario global con desastrosas consecuencias para billones de personas. Una sequía u otros problemas con los sistemas centralizados del agua, desencadenan, en ocasiones, resultados más perturbadores que los que la escasez de agua pudo producir en las sociedades premodernas; mientras que un prolongado déficit de poder disloca las actividades habituales de un elevado número de personas.

La naturaleza socializada proporciona una ilustración eficaz —e importante— de esas características. Mckibben afirma con gran plausibilidad, que la intervención humana ha sido tan profunda y de tal envergadura que hoy podemos hablar del «fin de la naturaleza». La naturaleza socializada es muy diferente de las antiguas circunstancias naturales, que existían separadas de los quehaceres humanos y formaban un sustrato inmodificable para ellos. «La vieja naturaleza realiza sus propósitos mediante lo que entendemos como procesos naturales (lluvia, viento, calor), pero ya sin ofrecer ninguna de sus compensaciones a cambio —el refugio del mundo humano, un sentido de permanencia o incluso de eternidad.»[24]

La naturaleza, en el viejo sentido que señala Mckibben, era impredecible: las tempestades aparecían sin aviso alguno, los desapacibles veranos destruían las cosechas, las inundaciones devastadoras ocurrían como resultado de una tormenta inesperada. La tecnología y experiencia modernas han posibilitado un mejor control sobre las posibles condiciones climatológicas, y el mayor dominio de las condiciones naturales ha permitido superar riesgos preexistentes o minimizar sus impactos. Todavía la naturaleza socializada es, en algunos aspectos fundamentales, más imprevisible que la «vieja naturaleza», ya que no podemos estar seguros de la manera de actuar del nuevo orden natural. La hipótesis del calentamiento global, si en realidad tuviera lugar, haría estragos en el mundo. Mckibben afirma que la evidencia disponible apoya el criterio de que el «efecto invernadero» es real y, de hecho, afirma que los procesos implicados en él están lejos de ser contrarrestados en un corto o medio plazo. Podría tener razón. Lo importante es que nadie puede decir con seguridad que esto no tendrá lugar. Los peligros planteados por el calentamiento global son riesgos de elevadas consecuencias a las que nos enfrentamos colectivamente, pero precisar la estimación de los citados riesgos es virtualmente imposible.

24. Bill Mckibben, *The End of Nature*, Nueva York, Random House, 1989, p. 96.

CAPÍTULO 2

MODERNIDAD Y AMBIVALENCIA[1]

Zigmunt Bauman

La ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es el correlato lingüístico específico del desorden: es el fracaso del lenguaje en su dimensión denotativa (separadora). El principal síntoma del desorden es el agudo malestar que sentimos cuando somos incapaces de interpretar correctamente la situación y elegir entre acciones alternativas.

Debido a la inquietud que le acompaña y la indecisión que conlleva experimentamos la ambivalencia como un desorden —ya sea porque el lenguaje tiene carencias que dificultan la precisión terminológica o por un incorrecto empleo lingüístico por nuestra parte. Y, a pesar de todo, la ambivalencia no es producto de cierta patología del lenguaje o del discurso. Se trata, más bien, de un aspecto normal que surge a cada momento en la práctica lingüística. Resulta de una de las principales funciones del lenguaje: la del nombrar y clasificar. Su volumen se incrementa en función de la efectividad con la que estas funciones son realizadas. La ambivalencia es, por tanto, su *alter ego*, su compañía permanente —de hecho, su condición normal.

1. Extraído de Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press, 1991, pp. 1-15, 53-74. *(N. del T.)*

Clasificar supone poner aparte, separar. En primer lugar, el acto de clasificar postula que el mundo consiste en entidades consistentes y distintivas; a continuación indica que cada entidad tiene un grupo de entidades similares o adyacentes a las que pertenece, y con las que —en conjunto— se opone a otras entidades; de este modo, clasificar dice relacionar patterns diferenciales de acción con diferentes clases de entidades (la evocación de un específico patrón de conducta se convierte en el criterio de definición de la clase). Clasificar, en otras palabras, es dotar al mundo de una *estructura*: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más verosímiles que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos.

A través de la función de nombrar/clasificar, el lenguaje se propone a sí mismo entre un mundo sólidamente fundado y adecuado para la vida humana y un mundo contingente cercado por la arbitrariedad, en el que las armas de la supervivencia humana —la memoria, la capacidad de aprendizaje— serían utilizadas salvo suicidio no declarado. El lenguaje se esmera en mantener el orden y negar la arbitrariedad inesperada y la contingencia. Un mundo ordenado es aquel en el que «uno puede saber cómo conducirse» (o, en el que uno sabe cómo informarse —e informarse para lograr *seguridad*— respecto a cómo conducirse), en el que uno sabe cómo calcular la probabilidad de un suceso y cómo aumenta o disminuye esa probabilidad; un mundo en el que la vinculación entre ciertas situaciones y la efectividad de ciertas acciones se mantiene constante, de modo y manera que se puede confiar en los sucesos pretéritos como referentes orientativos para el futuro. A causa de nuestra capacidad de aprendizaje/memorización conferimos continuidad al orden del mundo. Por la misma razón, experimentamos la ambivalencia como indecisión y amenaza. La ambivalencia distorsiona el cálculo de eventos y la relevancia de los patrones de acción memorizados.

La situación se torna ambivalente si las herramientas lingüísticas de estructuración resultan inadecuadas, sea porque la situación no corresponde a ninguna de las clases diferenciadas lingüísticamente o porque se encuadra al mismo tiempo dentro de varias clases. Ninguno de los patrones aprendidos sería el apropiado en una situación ambivalente o podría ser empleado más de uno; el resultado es el sentimiento de indecisión, indeterminabilidad y hasta pérdida de control. Las consecuencias de la acción devienen impredecibles, mientras que la arbitrariedad, suprimida supuestamente por el intento de estructuración, parece estar de regreso de manera inesperada.

Es evidente que la función del lenguaje que consiste en nombrar/clasificar tiene como objetivo la prevención de la ambivalencia. Su realización es verificada en virtud de las nítidas divisiones en clases, de la precisión de sus límites definitorios y de la univocidad con la que los objetos pueden ser distribuidos por clases. Y, sin embargo, la aplicación de semejantes criterios y de las actividades que ellos pueden dirigir, son las últimas fuentes de la ambivalencia, y las razones por las que esta no se extingue son precisamente la dimensión y la intensidad del esfuerzo estructurador/ordenador.

El ideal que la función denotativa/clasificatoria persigue realizar es una suerte de archivos que contengan todos los grupos de términos existentes en el mundo —pero confinando cada grupo y cada término en un lugar separado del resto (solventando las dudas a través de un índice de las referencias señaladas y diferenciadas). No es viable que semejante archivo elimine la ambivalencia. Y precisamente la perseverancia con la que se persigue la construcción de ese archivo es lo que provoca la aparición de nuevos suministros de ambivalencia.

Clasificar consiste en actos de inclusión y exclusión. Cada acto de designación divide el mundo en dos: entidades que corresponden al nombre y el resto que no. Determinadas entidades pueden ser incluidas en una clase —*hechas una clase*— sólo en la misma proporción en que otras entidades son *excluidas*, apartadas. Invariablemente, semejante operación de inclusión/exclusión es un acto de violencia perpetrado al mundo y requiere el soporte de una cierta coerción. Se puede mantener mientras que el volumen de coerción sea suficiente para desestabilizar el alcance de la discrepancia creada. La insuficiencia de la coerción se muestra en la manifiesta negativa de las entidades postuladas por el acto de clasificación para ajustarse a las clases asignadas y en la apariencia de entidades infradefinidas o sobredefinidas con significado insuficiente o

excesivo —las cuales transmiten señales ininteligibles para la acción o señales que confunden a los destinatarios por ser contradictorias.

La ambivalencia es un producto colateral que surge en el acto de clasificación; su surgimiento exige un mayor esfuerzo clasificatorio si cabe. Aunque emerge a partir de este, la ambivalencia puede ser combatida sólo con un nombre que es todavía más exacto y clases que son definidas con más precisión; dicho de otro modo, con semejantes operaciones, siempre que se fijen con solidez las demandas (contrafácticas) de discreción y transparencia del mundo, la cual a su vez desencadena la nueva aparición de la ambigüedad. La lucha contra la ambivalencia es, por ello, autodestructiva y autopropulsora. Tal lucha perdura con un vigor desmedido ya que al pretender resolver los problemas de ambigüedad los fomenta. Su intensidad, sin embargo, varía con el tiempo dependiendo de la disponibilidad de fuerza suficiente para controlar el volumen de ambivalencia, y también de la mayor o menor conciencia de que la reducción de la ambivalencia es un problema del descubrimiento y aplicación de la *tecnología* apropiada: un problema *de ingeniería*. Ambos factores convierten a la modernidad en una era de combate encarnizado y despiadado contra la ambivalencia.

¿Cuál es la edad de la modernidad? No existe acuerdo alguno sobre las fechas barajadas.[2] Y una vez que el intento de fechar se inicia con un cierto grado de seriedad, el objeto en sí mismo desaparece. La modernidad, como otras cuasi-totalidades que queremos abstraer del flujo de lo real, deviene esquiva: constatamos que el concepto está cargado de ambigüedad, mientras que su referente es opaco en su núcleo y raído en sus bordes. Por eso la empresa es difícil de resolver. La característica definitoria de la modernidad que subyace a este ensayo es parte del argumento tratado.

Entre la multitud de propósitos imposibles que la modernidad se propone a sí misma y que hicieron de ella lo que es, el propósito del orden (más en concreto y más importante, del *orden como propósito*) es el que destaca —como el menos posible de entre los imposibles y el menos a mano de entre los imprescindibles— como el arquetipo de todos los demás propósitos, propósito que interpreta al resto como simples metáforas de sí mismo.

El orden refiere a lo que no es caos; el caos a lo que no está ordenado. *Orden* y *caos* son los *gemelos modernos*. Son concebidos a partir del rompimiento y colapso del mundo ordenado por Dios, mundo que nada sabía ni de necesidad ni de accidente. Tan sólo existía —sin pensar cómo darse a sí mis-

2. El intento de aventurarse a dar una fecha parece ser inevitable si así nos aleja de una discusión estéril que nos desvía de las proposiciones sustantivas (las fechas más habituales son muy similares a las dadas por los historiadores franceses —que colaboraron en la obra *Culture et ideologie de l'état moderne*, volumen publicado en 1985 por L'École Française de Rome—, los cuales mantienen que el estado moderno surgió a finales del siglo XIII y entra en declive a final del XVII; para algunos críticos literarios el término «modernidad» alude a las tendencias culturales que se inician con el siglo XX y se difuminan en el ecuador del mismo siglo).

El desacuerdo en la definición es difícil de reducir por el hecho de la coexistencia histórica de lo que Matei Calinescu denominó «dos modernidades distintas y en conflicto mutuo». Más marcado que otros autores, Calinescu describe la ruptura «irreversible» entre la «modernidad como un estadio de la historia de la civilización occidental —un producto del progreso científico y tecnológico, de la revolución industrial y de los cambios económicos y sociales operados por el capitalismo— y modernidad como concepto estético». Este último (mejor llamado modernismo para evitar la frecuente confusión) aboga por neutralizar los contenidos definitorios de la primera acepción del término: «lo que define a la modernidad cultural es su abierto rechazo de la modernidad burguesa, su arrolladora pasión negativa» (*Faces of Modernity: Avantgarde, Decadence, Kitsch*, Bloomington, Indiana University Press, 1977, pp. 4, 42); esta es una oposición frontal a la anterior, un retrato con más tintes de alabanza y entusiasmo en favor de la disposición y realización de la modernidad, como por ejemplo en Baudelaire: «Todo aquello que es bello y noble aparece como resultado de la razón y del pensamiento. El crimen, al que el animal humano se aficiona en el útero materno, es de origen natural. La virtud, por el contrario, es artificial y supranatural» (*Baudelaire as a Literary Critic: Selected Essays*, trad. Lois Boe Hylsop y Francis E. Hylsop, Pittsburgh, Pennsylvania State University Press, 1964, p. 298).

Desearía aclarar que entiendo por Modernidad un periodo histórico que echó a andar alrededor del siglo XVII en la Europa occidental con motivo de una serie de profundas transformaciones socioculturales e intelectuales y que alcanzó su madurez: 1) como proyecto cultural —con el despliegue de la Ilustración; 2) como forma de vida socialmente instituida —con el desarrollo de la sociedad industrial (capitalista y, posteriormente, también comunista). Por lo tanto, modernidad, tal y como empleo el término, no es sinónimo de modernismo. Este es una tendencia intelectual (filosófica, literaria, artística), que dio su paso definitivo a principios del presente siglo y que retrospectivamente puede ser visto (por analogía con la Ilustración) como un «proyecto» de postmodernidad o un estadio previo a la condición postmoderna. En el modernismo la modernidad tornó su mirada hacia sí misma e intentó alcanzar una nítida visión y autoconciencia que revelarían su imposibilidad de preparar el terreno hacia la condición postmoderna.

mo a la existencia. Este mundo irreflexivo e indiferente que precedió a la bifurcación en orden y caos se nos aparece como difícil de describir en sus propios términos. Intentamos asirlo con ayuda de las negaciones: nos decimos a nosotros mismos que el mundo no era lo que no contenía, lo que no conocía, de lo que no tenía conciencia. Ese mundo apenas era reconocido en sí mismo en nuestras descripciones. No se entendería de lo que estamos hablando. No habría sobrevivido a esa comprensión. El momento de tal comprensión hubiera sido el signo de su muerte incipiente. Históricamente esta comprensión era la última mirada del mundo pretérito; y el primer sonido de la modernidad emergente.

Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden —del mundo, del hábitat humano, del sí-mismo individual y de la conexión entre los tres— es *reflejada en su interior*; un asunto de consideración, interés y de una práctica que es consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y cauta del vacío que dejaría si se detuviera o meramente se erosionaría. Por motivos prácticos (la fecha exacta de nacimiento, repetimos, está obligada a perdurar como contencioso: el proyecto de datar es uno de los muchos *foci imaginarii* que, como las mariposas, no sobreviven al momento en el que el alfiler atraviesa su cuerpo y las fija en un enclave) estamos de acuerdo con Stephen L. Collins, quien en su reciente estudio adaptó la visión de Hobbes para señalar la marca de nacimiento de la conciencia de orden, que es —en nuestra interpretación— de la conciencia moderna, de la modernidad. (La conciencia, dice Collins, «aparece como la cualidad del orden percibido en las cosas».)

> Hobbes entendía que el fluir del mundo era natural y que el orden debe ser creado refrenando el flujo natural. La sociedad no es sino un reflejo trascendentalmente articulado de algo predefinido, externo y más allá de la existencia ordenada jerárquicamente. La sociedad refiere a una entidad nominal dispuesta por el estado soberano que es su representación articulada [...] [Cuarenta años después de la muerte de Elisabeth] el orden pasó a ser comprendido, no como algo natural, sino artificial, creado por el hombre y manifiestamente político y social. El orden debe ser designado refrenando lo que aparece como ubicuo [es decir, el flujo] [...] El orden deviene un hecho de poder, y el poder un hecho de la voluntad, de la fuerza, del cálculo [...] Fundamental para la entera reconceptualización de la idea de sociedad era la conciencia de que la *commonwealth*, como orden que era, refería a una creación humana.[3]

Collins es un escrupuloso historiador, cauteloso de los peligros del proyeccionismo y presentismo, sin embargo difícilmente puede evitar conferir al mundo pre-hobbesiano algunos rasgos propios de nuestro mundo post-hobbesiano —aunque sólo fuera a través de la indicación de su ausencia; sin semejante estrategia de descripción el mundo pre-hobbesiano carecía para nosotros de significado alguno. Para lograr que nos hable el mundo, debemos hacer audible su silencio: apalabrar aquello de lo que el mundo no tiene conciencia. Debemos realizar un acto de violencia: obligar a que el mundo tome en consideración cuestiones de las que ha sido inconsciente y rechazar o evitar que esta inconsciencia del mundo haga de él algo distante e incomunicado para con nosotros. El intento de comunicar contravendrá su propósito. En este proceso de conversión forzada, reproduciremos la esperanza de comunicación más remota. Al final, en lugar de la *reconstrucción* de «otro mundo», construiremos nada más que «lo otro» de nuestro propio mundo.

Si es verdad que sabemos que el orden de las cosas no es natural, esto no significa que el otro mundo pre-hobbesiano fuera obra de la naturaleza: no se pensaba el orden en ningún caso y, por ello, no bajo una forma que nosotros entenderíamos como «pensar», no en el sentido en que pensamos ahora. El descubrimiento de que el orden *no era natural* fue el descubrimiento del *orden como tal*. El *concepto* de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el *problema* del orden, del orden como un hecho de *estrategia* y de *acción*, orden como una obsesión. El orden como problema surgió con el

---

3. Stephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State: an Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 4, 6, 7, 28, 29, 32.

despertar de la actividad ordenadora, como un reflejo de prácticas ordenadoras. La declaración de la «no-naturalidad del orden» apoya una idea de este como de algo que se patentiza desde su ignota morada, de su no-existencia, de su silencio. «Naturaleza» significa, antes que otra cosa, nada más que el silencio del hombre.

Si es verdad que nosotros, los modernos, pensamos el orden como un asunto de estrategia general, esto no significa que antes de la modernidad el mundo esperara complacientemente la llegada del orden. El mundo vivía al margen de esta alternativa. Si es verdad que nuestro mundo está configurado por la sospecha de endeblez del artificio diseñado por el hombre y de las islas de orden elaboradas por el hombre entre el mar del caos, de ello no se deduce que antes de la modernidad el mundo creyera que el orden se extendía sobre el mar y el archipiélago humano;[4] después de todo, no era consciente de la distinción entre tierra y agua.

Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que se bifurca en orden y caos. La existencia es moderna en la medida en que contiene la *alternativa* orden y caos.

Orden y *caos*, y nada más. Pero el orden no apunta a un orden alternativo como sustituto. La lucha por el orden no refiere a un combate de una definición contra otra, la de una realidad articulada frente a una propuesta alternativa. Se trata de un combate de la determinación frente a la ambigüedad, de precisión semántica frente a la ambivalencia, de transparencia frente a la oscuridad, de claridad frente a lo difuso. El orden como concepto, como visión, como propósito, podía concebirse como medio para intuir la total ambivalencia, lo azaroso

4. Un ejemplo: «El individuo no experimentaba ni aislamiento ni alienación» (Collins, *From Divine Cosmos*, p. 21). Esta es, en tanto hecho, nuestra construcción —moderna— del individuo pre-moderno. Tal vez sería más prudente decir que el individuo del mundo premoderno no experimentaba *la ausencia de la experiencia* de aislamiento o alienación. No vivenciaba la pertenencia, la condición de miembro, el ser-en-el-hogar, el sentimiento de estar todos estrechamente unidos. La vivencia de la pertenencia supone la toma de conciencia del «formar parte de»; por eso, la pertenencia contiene inevitablemente la conciencia de su propia incertidumbre, de la *posibilidad* de aislamiento, de la necesidad de mantener a distancia la alienación. La vivenciación de uno mismo como «no aislado» o «no alienado» es tan moderna como la experiencia de aislamiento y alienación.

del caos. El orden está ocupado en la guerra de la supervivencia. Lo otro del orden no es otro orden: tan sólo el caos es la alternativa. Lo otro del orden es el hedor de lo indeterminado e impredecible. Lo otro es la incertidumbre, el origen y arquetipo de todo temor. Los tropos del «otro orden» son: indeterminación, incoherencia, incongruencia, incompatibilidad, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión, inexpresividad, ambivalencia.

El caos, «lo otro del orden», es la pura negatividad. Es la negación de todo lo que el orden se afana por ser. Frente a la negatividad se yergue la positividad que constituye la existencia del orden. Pero la negatividad del caos es un producto de la misma constitución del orden: es su efecto colateral, su desecho y la condición *sine qua non* de su posibilidad (reflexiva). Sin la negatividad del caos, no hay positividad de orden; sin caos no hay orden.

Podemos decir que la existencia es moderna en la medida en que está saturada por el sentimiento del «sin nosotros, el diluvio». La existencia es moderna en la medida en que es orientada por la urgencia del diseño: el diseño de sí-misma.

La existencia en estado virgen, libre de toda intervención, la existencia *desordenada* para el hábitat humano deviene ahora *naturaleza* —algo que no es confiado a sus propios mecanismos, algo que debe ser *dominado*, *subordinado*, *rehecho*, así como reajustado a las necesidades humanas. Algo que debe ser puesto en jaque, refrenado y contenido, alejado del estado amorfo y conformado— con destreza y fuerza. Incluso si la forma ha sido predispuesta por la propia naturaleza, no se consuma sin ayuda y no perdura en estado de indefensión. Vivir de acuerdo con la naturaleza supone necesitar un buen número de tentativas de diseño y de organización y de control vigilante. Nada más artificial que la naturalidad; nada menos natural que pedir clemencia uno mismo a las leyes naturales. Poder, represión y acción determinante se encuentran entre la naturaleza y el orden consumado socialmente en el que lo artificial es natural.

Podemos decir que la existencia es moderna en tanto es efectuada y sustentada por *el diseño*, *la manipulación*, *la dirección*, *la ingeniería*. La existencia es moderna en tanto adminis-

trada por invención (es decir, por el conocimiento y tecnología con que se cuenta), por las agencias soberanas. Las agencias son soberanas en tanto en cuanto reclaman y defienden el derecho a dirigir y administrar la existencia: el derecho a definir y, por implicación, a poner a un lado el caos en tanto aquello que escapa a la definición.

La práctica típicamente moderna, la substancia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo por exterminar la ambivalencia: un esfuerzo por definir precisamente —y por ahogar o eliminar algo que podría o debería ser definido. La práctica moderna no apunta a la conquista de tierras del exterior, sino a la necesidad de llenar puntos en blanco en el *compleat mappa mundi*. La práctica moderna, no la naturaleza, es la que experimenta la no existencia del vacío.

La intolerancia es, por ello, la inclinación natural de la práctica moderna. La construcción del orden pone límites a la incorporación y admisión. Supone la negativa a derechos y fundamentos que no puedan ser asimilados —para deslegitimación del otro. Mientras el afán de acabar con la ambivalencia guía la acción colectiva e individual, la intolerancia se mantendrá —incluso si ella se esconde bajo la máscara de tolerancia (que muy frecuentemente significa: tú eres detestable, pero yo, siendo generoso, permitiré que sigas viviendo).[5]

5. En su penetrante consideración sobre el papel jugado por el concepto de tolerancia en la teoría liberal, Susan Mendus afirma: «La tolerancia implica que el objeto tolerado es moralmente censurable. Hablar de tolerancia supone que es el descrédito, que un sujeto mantiene con insistencia, el que es objeto de tolerancia» (*Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres, Macmillan, 1989). La tolerancia no incluye la aceptación del valor del otro; por el contrario, es una vez más, tal vez de manera más sutil y subterránea, la forma de reafirmar la inferioridad del otro y sirve de antesala a la intención de acabar con su especificidad —junto a la invitación al otro a cooperar en la consumación de lo inevitable. La tan nombrada humanidad de los sistemas políticos tolerantes no va más allá de consentir la demora del conflicto final —a condición, sin embargo, de que los actos de tolerancia fortalezcan el orden de superioridad existente.

Paul Ricoeur (*History and Truth*, trad. Charles A. Kelbley, Evanston, Northwestern University Press, 1979) sugiere que —históricamente— «el intento de unir la verdad con la violencia ha partido de dos instancias, la clerical y la política» (p. 165). A pesar de todo, la «clerical» no fue nada más que la esfera intelectual puesta al servicio de lo político o lo intelectual con ambiciones políticas. Dicho esto, la sugerencia de Ricoeur deviene tautológica: el maridaje de la verdad y violencia es el significado de

Lo otro del estado moderno es el territorio no humano o impugnado: la infradefinición o sobredefinición, el demonio de la ambigüedad. Con el asentamiento de la soberanía del estado moderno, este se ha convertido en el poder que define y establece las definiciones —todo lo que se autodefine o dispone del poder para darse la definición es subversivo. Lo otro de esta soberanía es desbordamiento, inquietud, desobediencia, colapso de ley y orden.

Lo otro del intelecto moderno es la polisemia, la disonancia cognitiva, las definiciones polivalentes, la contingencia; los significados encubiertos en el mundo de pulcras clasificaciones y archivos acumulados. Con la soberanía del intelecto moderno, sobre él recae el poder de realizar y establecer las definiciones —y todo aquello que elude una asignación inequívoca es una anomalía y un desafío. Lo otro de esta soberanía es la violación de la ley del tercio excluso.

En ambos casos, la resistencia a la definición establece el límite a la soberanía, al poder, a la transparencia del mundo, a su control, al orden. Esta resistencia es la señal obstinada e inflexible del flujo que el orden aspira a contener en vano; de los límites al orden; y de la necesidad de orden. El estado moderno y el intelecto moderno necesitan el caos —aunque sólo para mantener la creación de orden. Estos prosperan en la vanidad de su esfuerzo.

La existencia moderna es agitada en la acción inquieta por la conciencia moderna; y la conciencia moderna es la sospecha o conscienciación del carácter no concluyente del orden existente; una conciencia impulsada y dinamizada por la premonición de inadecuación, de no-viabilidad del diseño-de-orden, por el proyecto de eliminación-de-la-ambivalencia; de la arbitrariedad del mundo y la contingencia de las identidades que le constituye. La conciencia es moderna en tanto en cuanto revela nuevas disposiciones de caos bajo la superficie del

la «esfera política». La práctica de la ciencia en su estructura interna no difiere de la de la política estatal; ambas apuntan al monopolio sobre el territorio dominado y ambas actúan con el mecanismo de inclusión/exclusión (sobre la ciencia escribe Ricoeur que está «constituida por la decisión de suspender todas las consideraciones afectivas, utilitarias, políticas, estéticas y religiosas y sienta como verdadero aquello que responde a los criterios de método científico», p. 169).

orden suministrado por el poder. La conciencia moderna critica, advierte y alerta. En su actividad constante desenmascara a cada momento su ineficacia. Perpetúa la práctica ordenada con la descalificación de sus realizaciones y la puesta en evidencia de sus defectos.

Por ello, se da una relación *amor-odio* entre la existencia moderna y la cultura moderna (en la forma más avanzada de autoconciencia), una simbiosis portadora de guerras civiles. En la era moderna, la cultura es la estrepitosa y vigilante oposición suprema que hace factible el gobierno. Entre ambas sólo hay necesidad y dependencia mutua —la *complementariedad* que surge de la oposición, que es oposición. Sin embargo, la modernidad se resiente por las críticas —no sobreviviría al armisticio.

Sería fútil determinar si la cultura moderna socava o sirve a la existencia moderna. Hace ambas cosas. Puede hacer a la una sólo a la vez que a la otra. La negación compulsiva es la positividad de la cultura moderna. La disfuncionalidad de la cultura moderna es su funcionalidad. Los poderes modernos luchan por un orden artificial necesitado de la cultura encargada de explorar las limitaciones del poder de artificio. La lucha por el orden informa que la exploración es informada por sus hallazgos. En el proceso, la lucha se desprende de su *hubris* inicial; la contienda nace de la ingenuidad e ignorancia. Aprende, en cambio, a vivir con su propia permanencia, inconclusividad —y perspectiva. Con optimismo, aprendería al final las difíciles artes de la modestia y tolerancia.

La historia de la modernidad es una historia de tensión entre la existencia social y su cultura. La existencia moderna compele a su cultura a mantener una oposición con ella misma. Esta conflictividad es precisamente la armonía que necesita la modernidad. La historia de la modernidad esboza su peligroso e inaudito dinamismo desde la celeridad con la que desecha sucesivas versiones de armonía, habiéndolas desacreditado como pálidos e imperfectos reflejos de sus *foci imaginarii*. Por la misma razón, puede interpretarse como una historia de progreso, como la *historia natural* de la humanidad.

Como forma de vida, la modernidad se hace posible a sí misma en virtud de su propio establecimiento en torno a una

misión imposible. Es precisamente su esfuerzo no conclusivo el que convierte a la vida de la continua inquietud en factible e inevitable y excluye la posibilidad de que tal esfuerzo descanse.

La misión imposible se establece por los *foci imaginarii*[6] de verdad absoluta, pureza, arte y humanidad, así como orden, certidumbre y armonía, el final de la historia. Como todos los horizontes, nunca pueden alcanzarse. Como todos los horizontes, hacen posible el decurso de la vida con un propósito definido. Como todos los horizontes, conforme más rápido es el avance más irrevocable es el regreso. Como todos los horizontes, nunca permiten que el propósito de avance corra riesgo alguno. Como todos los horizontes, ellos tienen lugar en el tiempo y confieren al itinerario la ilusión de destino, dirección y cometido.

Los *foci imaginarii* —los horizontes que cierran y abren, cercan y dilatan el espacio de la modernidad— conjuran el fantasma del itinerario en el espacio exento por sí mismo de dirección. En el espacio, los senderos se constituyen al transitar y se borran a la vez que nuevos caminantes los transitan. Delante (y delante es donde ellos miran) de los caminantes el sendero es delimitado por la determinación de los caminantes en continuar; a sus espaldas, los senderos pueden imaginarse desde difusas hileras de pisadas consolidadas a ambos lados por consistentes contornos de despojos y escombros. «En un desierto —dijo Edmond Jabès— no hay avenidas, no hay callejones sin salida ni calles. Sólo —aquí y allá— fragmentarias huellas de pasos, rápidamente borradas y sacrificadas.»[7]

La modernidad es lo que es —una marcha obsesiva hacia adelante—, no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incremente sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional. No existe un lugar privile-

6. Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 195.

7. Edmond Jabès, *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, París, Gallimard, 1989, p. 34.

giado, no hay uno mejor que otro, desde ningún lugar el horizonte se encuentra más cercano que desde el otro. Esto obedece a que la agitación y la conmoción viven hacia fuera como una marcha hacia adelante; esto es por lo que el movimiento browniano parece contraer un anverso y un reverso, e, impacientemente, una dirección: es el detritus del combustible consumido y el hollín de las extinguidas llamas, que marcan las trayectorias del progreso.

Como observa W. Benjamin, la conmoción compele a un futuro que vuelve sobre sus pasos, mientras que la pila de escombros aumentaba antes de que ellos ascendieran al cielo. «Esta conmoción es lo que llamamos progreso.»[8] La esperanza de llegada produce un impulso de huida. En el tiempo lineal de la modernidad, sólo se determina el punto de partida: y es el movimiento imparable de ese punto el que endereza la existencia descargada de afecto dentro de una línea de tiempo histórico. El indicador de esta línea no es la anticipación de una nueva buenaventuranza, sino la constatación de pasados horrorosos; el sufrimiento de ayer, no la felicidad de mañana. En cuanto a hoy —se transforma el pasado antes de la caída del sol. El tiempo lineal de la modernidad se extiende entre el pasado que no puede perdurar y el futuro que no puede existir. No hay lugar para el punto medio. El tiempo, en su fluir, amaina en el mar de la miseria de modo que el indicador puede permanecer a flote.

Mantener un cometido imposible no supone valorar el futuro, sino devaluar el presente. No siendo lo que debe ser, el pecado del presente es original e irremediable. El presente siempre es deficiente, lo cual le hace repugnante, detestable, inaguantable. El presente siempre está *obsoleto* y lo está antes de que llegue a existir. El instante se asienta en el presente, el codiciado futuro es envenenado por la emanación tóxica del pasado consumido. Su disfrute puede perdurar pero en un instante *efímero*: más allá de que (y el más allá comienza en el punto de salida) el regocijo adquiera un tinte de necrofilia, el logro se transforma en pecado y la inmovilidad en muerte.

8. Walter Benjamin, *Illuminations* (trad. Harry Zahn), Nueva York, Fontana, 1979, p. 260.

Las dos primeras citas con las que comenzamos este ensayo son corroboradas por Dilthey: la plena claridad significa el final de la historia. El primero habla desde el interior de la modernidad aún joven y atrevida: la historia alcanzará el final y nosotros la redimiremos universalizándola. Derrida parece volver a la esperanza ya extinguida. Él tiene constancia de que la historia no finalizará y, por lo mismo, tampoco el estado de ambivalencia.

Existe otra razón por la que la modernidad dice desasosiego; desasosiego refiere a la imagen de Sísifo y a la pugna contra la inquietud del presente, la cual toma la apariencia de progreso histórico.

La guerra contra el caos se disgrega dentro de una multitud de contiendas locales en favor del orden. Estas contiendas se lidian por unidades de guerrilla. En buena parte de la historia moderna no existieron cuarteles generales desde los que coordinar las contiendas —en todo caso, no existió ningún jefe superior capaz de explorar la inmensidad global del universo para ser conquistado y para amoldar el derramamiento de sangre local dentro de la conquista territorial. Existían solamente brigadas móviles de propaganda, que, con su discurso fervoroso, aspiraban a mantener en alto el espíritu de lucha. «Los gobernadores y los científicos igualmente (por no mencionar el mundo del comercio) observan los acontecimientos humanos como diseñados con intención.»[9] Sin embargo, los gobernantes y científicos son insuficientes y así son sus objetivos. Todos los gobernantes y científicos guardan celosamente sus campos de acción y de ahí sus razones para establecer sus propósitos. Ya que los campos de acción se reducen al tamaño de sus poderes coercitivos y/o intelectuales, y los objetivos se ajustan a la medida de sus razones, sus contiendas son triunfantes. Los objetivos se alcanzan, el caos es expulsado de la entrada y los órdenes se establecen en el interior.

La modernidad se enorgullece de la *fragmentación* del mundo como su realización principal. La fragmentación es el primer foco de su vigor. El mundo que se desmorona en el inte-

9. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, St. Albans, Paladin, 1973, p. 134.

rior de una plétora de problemas es manipulable. O, mejor dicho, desde que los problemas son manejables —la cuestión de la manipulabilidad del mundo nunca puede aparecer como asunto a tratar o se pospone indefinidamente. La autonomía territorial y funcional que traslada en su despertar la fragmentación a los poderes consiste primero y principalmente en el derecho a no ampliar la mirada más allá del cerco y a no ser mirado más allá de él. La autonomía es el derecho a decidir cuando se mantienen los ojos abiertos y cuando conviene cerrarlos; el derecho a separarse, discriminar o disponer.

> El impulso global de la ciencia ha sido [...] el de explorar el todo únicamente como la suma de sus partes. En el pasado se asumía que si se encontraba algún principio holístico, podría añadirse a las partes ya conocidas a modo de organizador. En otros términos, el principio holístico sería algo así como un administrador que dirige una burocracia.[10]

Esta similitud, permítasenos añadir, no es accidental. Científicos y administradores comparten las cuestiones de soberanía y demarcación, y no se puede concebir el todo sin la imagen de más administradores y más científicos con su soberanía, sus funciones y áreas de conocimiento bien delimitadas (al modo en que M. Thatcher visualizaba Europa). Urólogos y laringólogos guardan la autonomía de sus departamentos clínicos (y, por eso, también de riñones y oídos) tan celosamente como lo hacen los burócratas que dirigen la industria, y guardan la independencia de sus departamentos y áreas de existencia humana sujetas a su jurisdicción.

Un modo de verificarlo es que la gran visión del orden ha devenido una hilera de problemas que son susceptibles de solución. La gran visión del orden destaca sobre la amalgama de problemas solubles —similar a la mano «invisible» o al «sostén metafísico». Dado un pensamiento, la totalidad armoniosa espera revelarse, como ave Fénix desde las cenizas, en virtud del esfuerzo apasionado y asombroso por fragmentarlo.

10. John P. Briggs y F. David Peat, *Looking Glass Universe: the Emerging Science of Wholeness*, Nueva York, Simon and Schuster, 1984, p. 147.

Pero la fragmentación convierte la resolución dèl problema en el trabajo de Sísifo y la incapacita como herramienta creadora de orden. La autonomía de localidades y funciones no es sino una ficción devenida plausible por decretos y códigos de leyes. Se trata de la autonomía de un río o de un remolino o de un huracán (cortada la entrada y la salida del agua no hay fluir del río, cortada la afluencia y la salida del aire no hay tornado). La autarquía es el sueño de todo poder. Se debate en la ausencia de autarquía que ninguna autarquía puede vivir sin seguridad. Son los poderes los que están fragmentados; no así el mundo. La gente es multifuncional, las palabras polisémicas. O, tal vez mejor, la gente se convierte en funcional a causa de la fragmentación de las funciones; las palabras devienen polisémicas con motivo de la fragmentación de los significados. La opacidad emerge en el otro final de la lucha por la transparencia. La confusión se engendra desde la pugna en pos de la claridad. La contigencia se descubre en el lugar donde coinciden y chocan muchos esfuerzos de determinación.

Conforme más se consolida la fragmentación, más irregular y menos controlable resulta el caos. La autarquía admite recursos dirigidos al cometido que se tiene entre manos (existe una mano fuerte para dominar con firmeza el cometido), por lo cual convierte al cometido en algo factible y al problema en soluble. En tanto problema-resolución, se trata de una función de la iniciativa de poder; la escala de problemas solubles y resueltos se incrementa con la extensión de la autarquía (con el grado en el que las prácticas de poder que ocupan en su conjunto el enclave relativamente autónomo pasan de lo «relativo» a lo «autónomo»). Los problemas se amplifican. Así, también sus consecuencias. Conforme menos relativa es una autonomía más relativo es el otro. Conforme más definitiva es la solución dada a los problemas iniciales, menos manipulables son los problemas resultantes. Existió el cometido de incrementar los cultivos de la agricultura —resueltos gracias a los nitratos. Existió el cometido de construir el suministro constante de agua —resuelto gracias a la detención del flujo de agua en presas. Por ello, a continuación se necesitó purificar los suministros de agua envenenada por la filtración de nitratos no absorbidos —resuelto por medio de la

aplicación de fosfatos en la elaboración de plantas depurativas. Por lo mismo, el siguiente objetivo consistía en destruir las algas tóxicas que crecen en los depósitos ricos en compuestos de fosfato...

El tránsito hacia el orden pretendido extrajo su energía, como todo tránsito hacia el orden por hacer, del aborrecimiento de la ambivalencia. En todo caso, más ambivalencia fue el producto final del proyecto de apuntalamiento del fragmentado orden moderno. Numerosos problemas confrontan en nuestros días los administradores de órdenes locales que resultan de la actividad resolutoria de problemas precedentes. Buena parte de la ambivalencia a la que se enfrentan los ejecutores y teóricos de órdenes sociales e intelectuales se origina por los esfuerzos dirigidos a suprimir o declarar la no existencia de la endémica relatividad de la autonomía. Los problemas son creados en la resolución de problemas, novedosos espacios de caos se engendran por la actividad ordenadora. El progreso consiste primera y principalmente en la caducidad de soluciones de ayer.

El horror de la mezcla refleja la obsesión por la separación. La especificidad de la forma moderna de hacer las cosas obedece en su fundación a la separación de las prácticas. El armazón central de la práctica y del intelecto moderno es la oposición —más en concreto, la dicotomía. Las visiones intelectuales que vuelven como imágenes a modo de árbol, de bifurcación progresiva, reflejan y verifican la práctica administrativa de escisión y separación: con cada bifurcación sucesiva la distancia entre los ramales del tronco original aumenta, sin ningún vínculo horizontal que compense el aislamiento.

La dicotomía es un ejercicio en el poder y, al mismo tiempo, su disfraz. (Aunque ninguna dicotomía se sustentaría sin el poder de separar, de discriminar, ello crea una ilusión de simetría.) Una simetría simuladora de los resultados encubre la asimetría del poder que, no en vano, es su causa. La dicotomía representa a sus miembros como iguales e intercambiables. Su existencia testifica la presencia de un poder diferenciador. Esta diferenciación fomentada por el poder es la que produce la diferencia. Se dijo que sólo la diferencia entre unidades de la oposición, no las unidades mismas, es significativa. Por lo

mismo, la significatividad, al parecer, se genera en las prácticas del poder capaz de establecer la diferencia —de separación y de distinción.

En las dicotomías cruciales para la práctica y la visión del orden social el poder diferenciador se oculta como norma tras uno de los miembros de la oposición. El segundo miembro es el *otro* del primero, la cara opuesta (degradada, suprimida, exiliada) del primero y su creación. Por eso la anormalidad es lo otro de la norma, la desviación, es el otro de la ley a cumplir, la enfermedad el otro de la salud, la barbarie el otro de la civilización, el animal el otro del hombre, el enemigo el otro del amigo, «ellos» el otro de «nosotros», la locura el otro de la razón, el extranjero el otro del compatriota, el público sin especialización alguna el otro del experto. Ambas caras dependen una de otra, pero la dependencia no es simétrica. La segunda depende del primero para su aislamiento forzoso. El primero depende del segundo para su autoafirmación.

La geometría es el arquetipo de la mente moderna. La rejilla es su tropo predominante (de ahí que Mondrian sea el más *representativo* entre los artistas visuales). Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo y la estadística son las supremas estrategias de la práctica moderna. La maestría moderna consiste en el poder de dividir, clasificar y distribuir —en el pensamiento, en la práctica, en la práctica del pensamiento y en el pensamiento de la práctica. Paradójicamente, es por este motivo por lo que la ambivalencia es el infortunio de la modernidad y el más preocupante de sus cometidos. La geometría muestra cómo sería el mundo si fuera geométrico. Pero el mundo no es geométrico. No puede ser metido a presión dentro de rejillas inspiradas geométricamente.

La producción de desperdicio (y, por tanto, lo relacionado con la disposición al derroche) es tan moderna como la clasificación y el diseño del orden. Las malezas son el desperdicio del campo, las calles el desperdicio del urbanismo, la disidencia el de la unidad ideológica, la herejía el de la ortodoxia, el criminal extranjero el del edificio estato-nacional. Son desperdicios en tanto desafían la clasificación y desmienten el buen orden de la rejilla. Son mezclas de categorías no aceptadas que no deben mezclarse. Reciben su sentencia de muerte por

la resistencia a la separación. El hecho de que no se sentaran al otro lado de la barricada, de que esta no se hubiera construido en primer lugar, eso no sería considerado como una defensa válida por un tribunal moderno. El tribunal está ahí para preservar la buena proporción de las barricadas que han sido construidas.

Si la modernidad es producción de orden, la ambivalencia es el desperdicio de la *modernidad*. Tanto el orden como la ambivalencia son igualmente productos de la práctica moderna; y nadie excepto la práctica moderna —siempre vigilante— debe corroborarlo. Ambos comparten en la contingencia típicamente moderna la desfundamentación del ser. La ambivalencia es lo que más preocupa e inquieta en la era moderna, desde que, a diferencia de otros enemigos derrotados y dominados, aumenta complementariamente con los muchos logros de los poderes modernos. Es su propio fracaso el que la actividad construye como ambivalencia.

Los siguientes ensayos focalizarán primeramente su atención sobre varios aspectos de la lucha moderna contra la ambivalencia, que, en su discurrir y por fuerza de su lógica interna, pasa a ser la principal fuente del fenómeno que se pretende extinguir. A continuación, se bosquejará la gradual aparición de la diferencia en el seno de la modernidad y se considerará lo que puede suponer vivir en paz con la ambivalencia.

Hay amigos y enemigos. Y también *extranjeros*.

Los amigos y enemigos se encuentran en oposición recíproca. Los primeros son la negación de los segundos y viceversa. Esto no hace sino evidenciar su misma condición. Como otro buen número de oposiciones que ordenan simultáneamente el mundo en el que vivimos y nuestra vida en él, se trata de una variación de la oposición dominante entre *interior* y *exterior*. El exterior es lo que niega la positividad de lo interior. El exterior es lo que no es el interior. Los enemigos son la negatividad de la positividad de los amigos. Los enemigos son los que no son los amigos. Los enemigos son los amigos que abandonan tal condición; son el desgarro de la *sencillez* del amigo, la *ausencia* que refiere a la negación de la *presencia* del amigo. La repugnante y lesiva «exclusión» de los enemigos es, como decía Derrida, un *suplemento* —y además, desplazamiento de la agradable y reconfortante «inclusión» de los amigos. Únicamente por la cristalización y solidificación de lo que ellos no son (o lo que no pretenden ser, o, lo que no dirían que son), en la contraimagen de los enemigos, los amigos pueden afirmar que son lo que quieren ser y quieren ser considerados como ser.

Aparentemente, hay una simetría: no habría enemigos en caso de no haber amigos, y no habría amigos si no es por el abismo abierto con respecto a la hostilidad del exterior. La simetría, sin embargo, es una ilusión. Son los amigos quienes *definen* a los enemigos y la apariencia de simetrías es, en sí misma, un testimonio de su poder asimétrico de definir. Son los amigos los que controlan la *clasificación* y la *asignación*. La oposición es una realización y autoafirmación de los amigos. Es el producto y la condición de la dominación narrativa de los amigos, de la *narrativa* de los amigos como *dominación*. En la misma medida que ellos dominan la narración, establecen su vocabulario y lo cargan de significado, los amigos están en casa, cómodamente entre amigos.

Esta escisión entre amigos y enemigos produce la *vita contemplativa* y la *vita activa* dentro de un juego de reflejos del que participan ambos. Aún más importante, garantiza su coordinación. Sujetos al mismo principio de estructuración, conocimiento y acción concuerdan, de modo y manera que el conocimiento puede modelar la acción y esta confirma la verdad del conocimiento.

La oposición amigos/enemigos separa verdad de falsedad, bueno de malo, belleza de fealdad. Separa entre propio e impropio, correcto e incorrecto, exquisitez e indecencia. Hace legible el mundo y, con ello, instructivo. Disipa las dudas. Proporciona la capacidad de avanzar en el conocimiento. Asegura que cada cual siga su camino. Hace que la elección parezca revelar la necesidad efectuada por la naturaleza —de modo que la necesidad realizada por el hombre puede ser inmune a los caprichos de la elección.

Los amigos son destacados por los pragmáticos de la cooperación. Los amigos son modelados por la responsabilidad y deber moral. Los amigos son aquellos de cuyo bienestar soy responsable *antes* de que correspondan y *prescindiendo* de su

reciprocidad; sólo sobre esta condición se lleva a efecto la cooperación, un vínculo ostensiblemente contraactual y consolidada en ambas direcciones. La responsabilidad debe ser un don si se encuentra en condiciones de entrar en un intercambio.

Los enemigos, por otra parte, se destacan por los pragmáticos del enfrentamiento. Se constituyen gracias a la renuncia a la responsabilidad y al deber moral. Los enemigos son aquellos que deniegan la responsabilidad en favor de mi bienestar *antes* de que yo admita mi responsabilidad por los otros y *prescindiendo* de mi renuncia; sólo sobre esta condición se lleva a efecto el enfrentamiento, con el cual colisionan ambas posiciones y entran recíprocamente en una acción hostil.

Mientras que la anticipación de la amistad no es necesaria para la construcción de los amigos, la anticipación de la enemistad es indispensable en la construcción de enemigos. Por ello, la oposición entre amigos y enemigos es entre *hacer* y *padecer*, entre la de ser un *sujeto* o un *objeto* de la acción. Se trata de oposición entre ofrecerse y recular, entre iniciativa y vigilancia, dominar y ser dominado, actuar y responder.

Con toda la oposición normal entre ellos, o —más bien— *por* tal oposición, ambos modos opuestos entre sí están entroncados. Siguiendo a Simmel, podemos decir que la relación de amistad y enemistad, y sólo ellas, son formas de *socialidad*; de hecho, son formas arquetípicas de toda *socialidad*, y en conjunto constituyen su matriz con dos puntas. Constituyen la estructura dentro de la que la socialidad es posible; delimitan la posibilidad de «ser *con* otros». Ser un amigo y ser un enemigo son dos modalidades en las que el *otro* puede ser reconocido como otro sujeto, constituido como un «sujeto en tanto sí-mismo», asumido en el interior de su propio mundo de la vida, otro concebido y devenido relevante. Sin la oposición entre amigo y enemigo, ninguno de ellos sería posible. Sin la posibilidad de ruptura del vínculo de la responsabilidad, esta no se imprimiría como deber. Sin la posibilidad de diferencia, dice Derrida, «el deseo de la presencia como tal no encontraría su espacio para respirar. Esto supone que el deseo conlleva en sí-mismo el destino de su no-satisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, haciendo posible todo lo que hace imposible».[11]

Contra este cómodo antagonismo, esta confabulación de amigos y enemigos desgarrada por el conflicto, el *extranjero* se rebela. La amenaza que él conlleva es más terrible que el temor que alguien puede tener de su enemigo. Amenaza la socialidad en sí misma —la *posibilidad* de socialidad. Él considera algo menor la oposición entre amigos y enemigos en tanto *compleat mappa mundi*, como la diferencia que consuma todas las diferencias y, por ello, nada deja fuera de sí misma. Como oposición, es el sustrato sobre el que descansa toda la vida social y todas las diferencias que la mantienen como un todo; mientras tanto, el extranjero mina la vida social misma. Este obedece a que el extranjero ni es amigo ni enemigo; inclusive, puede reunir en sí mismo ambas categorías, dicho de otro modo, no sabemos ni tenemos forma de saber cuál es su condición.

El extranjero es un miembro (quizá el principal, el arquetípico) de la familia de los *innombrables* —esas desconcertantes y, sin embargo, omnipresentes unidades que, en palabras de Derrida, «no pueden ser incluidos dentro de la oposición (binaria) filosófica, a la que niega y desorganiza, sin constituir un tercer término sin dar salida a una solución bajo la forma de dialécticas especulativas». He aquí unos ejemplos de «innombrables» propuestos por Derrida.

El *pharmakon*: el genérico término griego alude tanto a los remedios como a los venenos (el término es empleado en el *Fedro* de Platón como un símil de la escritura, y por este motivo —desde la perspectiva de Derrida—, la acepción dada por Platón es indirectamente responsable, a través de las traducciones que pretendieron eliminar su ambigüedad inherente, de la dirección tomada en Occidente por las metafísicas post-platónicas). *Pharmakon*, por decirlo así, es «la polisemia regular, prescrita que lleva consigo la indeterminación o sobredeterminación, pero sin que una traducción defectuosa privilegie una versión exclusivista de la citada palabra en términos de

11. Jacques Derrida, *Of Grammatology* (trad. Gayatri Chakravorty Spivak), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, p. 143.

"remedio", "receta médica", "veneno", "droga", "depurador", etc. Debido a su condición, *pharmakon* es, primero y principalmente, algo poderoso en virtud de su ambivalencia y ambivalente en virtud de su poder. Tiene parte de sano y enfermo, de afable e ingrato».[12] *Pharmakon*, tras lo dicho, «no es ni remedio ni veneno, ni Dios ni diablo, ni interior ni exterior». *Pharmakon* aniquila y anula la oposición —la enorme posibilidad de oposición.

El *hymen*: de nuevo la palabra griega alude, al mismo tiempo, a la membrana y al matrimonio, por lo cual refiere al mismo tiempo a la virginidad —la diferencia firme e inflexible entre el «interior» y el «exterior»— y a su violación por la copulación de uno mismo con otro. Por tanto, *hymen* «no es ni confusión ni distinción, ni identidad ni diferencia, ni copulación ni virginidad, ni disfraz ni desenmascaramiento, ni interior ni exterior, etc.».

El *suplemento*: en francés este término alude a adición y sustitución. Es, principalmente, el otro que «se incorpora», el exterior que penetra en el interior, la diferencia que se convierte en identidad. Por ello, el *suplemento* «no es un más o menos, ni un exterior ni el complemento de un interior, ni acción, ni esencia, etc.».[13]

Innombrables son todos los *ni esto / ni aquello*; dicho de otro modo, se oponen al *esto o aquello*. Su indeterminación es su potencia: ya que no son nada, pueden ser todo. Arruinan el poder establecido de la oposición y el poder establecido de los narradores de la oposición. Las oposiciones proporcionan conocimiento y acción; los innombrables las paralizan. Los innombrables exponen brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de las separaciones más vitales. Llevan sobre sí el exterior en el interior y corrompen el sosiego del orden con la sospecha del caos.

De este modo actúan los extranjeros.

---

12. Jacques Derrida, *Disseminations* (trad. Barbara Johnson), Londres, Atholone Press, 1981, pp. 71, 99.

13. Jacques Derrida, *Positions* (trad. Aln Bass), Chicago, University of Chicago Press, 1981, pp. 42-43.

El horror de la indeterminación

La claridad cognitiva (clasificatoria) es un reflejo, un equivalente intelectual de la seguridad en la conducta. Ambas consideraciones llegan y parten juntas. Su alto grado de vinculación lo constatamos en un instante al recalar en un país extranjero, al escuchar un idioma extraño, al contemplar una conducta poco familiar. Los problemas hermenéuticos con los que nos las habemos ofrecen un primer destello de una aterradora parálisis conductual que sigue al fracaso de la disposición clasificatoria. Entender, al decir de Wittgenstein, es saber cómo actuar. Por ello, los problemas hermenéuticos (que aparecen cuando el significado no es irreflexivamente evidente, cuando tomamos consciencia de que las palabras y el significado no son la misma cosa, que existe un *problema* del significado) son catalogados como molestos. Los irresueltos problemas hermenéuticos refieren a la incertidumbre en el sentido de cómo interpretar una situación y qué respuesta es la que corresponde para obtener los resultados pretendidos. Esto es, la incertidumbre es confusión y se experimenta como inquietud. En el peor de los casos, conlleva un sentido de peligro.

Buena parte de toda organización social se puede interpretar como sedimentación de un esfuerzo sistemático encaminado a reducir la frecuencia con la que los problemas hermenéuticos hacen acto de presencia y a mitigar la desazón que nos causan a su paso. Tal vez el método más común de llevar a cabo esto es el de la separación territorial y funcional. Como si al aplicar este método por completo y con un efecto máximo, los problemas hermenéuticos disminuyeran al modo en que se reduce la distancia física y crece el campo y la frecuencia de interacción. La posibilidad de una comprensión defectuosa se materializaría si el principio de separación, si la lógica «restricción de la interacción en sectores de una comprensión común y de interés mutuo»,[14] fuera observada con escrúpulo.

El método de la separación territorial y funcional es desplegado exterior e interiormente. Las personas que necesitan

---

14. Frederick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The social Organization of Cultural Difference*, Bergen, Universitet Ferlaget, 1969, p. 15.

atravesar un territorio dentro del cual se ven envueltas en problemas hermenéuticos, buscan enclaves señalados para el uso de visitantes y los servicios de mediadores funcionales. Los paises receptores de turistas, que esperan un flujo constante de grandes cantidades de «visitantes poco instruidos culturalmente», reservan tales enclaves y preparan a los mediadores con antelación.

La separación territorial y funcional es un reflejo de los problemas hermenéuticos existentes; se trata, sin embargo, de un factor muy influyente en la perpetuación y reproducción de los mismos. Mientras la separación permanece continua y estrechamente custodiada, es poco probable que la confusión interpretativa (o, al menos, la expectativa de semejante confusión) disminuya. La persistencia y la posibilidad constante de problemas hermenéuticos pueden catalogarse simultáneamente como el motivo y el producto de los esfuerzos tendentes a establecer límites. Tales problemas hermenéuticos tienen tendencia a la perpetuación. La demarcación de límites no es algo infalible, y cruzarlos se antoja como algo difícil de evitar; los problemas hermenéuticos persisten como un «espacio gris» que circunda el mundo familiar de la vida cotidiana. El espacio gris está habitado por *extraños*; por los aún-no-clasificados, o, más bien, clasificados por criterios semejantes a los nuestros, si bien desconocidos por nosotros.

Los «extraños» se presentan bajo diferentes tipos de desiguales connotaciones. Una gama del conjunto es ocupada por aquellos que residen en tierras remotas (es decir, difícilmente visitadas) y, con ello, se encuentran limitados en la función del establecimiento de límites del territorio familiar (el *ubi leones*, escrito en la parte inferior, simboliza advertencias de peligro en los bordes externos de los mapas de Roma). El intercambio con tales desconocidos (si tiene lugar) es alejado de la rutina cotidiana y del tejido habitual de interacción —como una función típica de una categoría especial de gente (viajante comercial, diplomático o etnógrafo) o una *ocasión especial* para el resto. Tanto el territorial como el funcional, son medios de separación institucional que protegen —refuerzan— al colectivo frente a la falta de familiaridad con los desconocidos. Custodian, aunque oblicuamente, la integridad de su propio territorio. Contrario a la opinión ampliamente difundida, el acontecimiento de la televisión, esa gigante y asequible mirilla mediante la cual se pueden verificar las costumbres desconocidas, no ha eliminado la separación institucional ni ha disminuido su efectividad. Se puede decir que la «aldea global» de Mcluhan no se ha materializado en realidad. El entramado del cine o de la pantalla televisiva ataja el peligro de esparcimiento con más efectividad que los hoteles turísticos y los campings; la unilateralidad de la comunicación sitúa a los desconocidos en un compartimento estanco del todo incomunicado. La reciente invención de «galerías comerciales» temáticas, villas caribeñas y altares polinesios amontonados bajo un mismo techo, ha conducido a la vieja técnica de separación institucional al nivel de perfección alcanzado en el pasado sólo por el zoo.

El fenómeno de *la índole del extranjero* no puede, sin embargo, ser reducido a la generación —fastidiosa— de problemas hermenéuticos. La insolvencia de la clasificación aprendida trastorna bastante, si bien no alcanza la condición de desastre mientras pueda referirse a un conocimiento ausente. Aunque tan sólo aprendí ese lenguaje, aunque tan sólo me introduje en el misterio de esas costumbres desconocidas... Por sí mismos, los problemas hermenéuticos no socavan la verdad del conocimiento, ni impiden la accesibilidad a la conducta certera. Antes bien, los refuerzan. El modo en que ellos definen el remedio entendido, con aprendizaje, de otro *método de clasificación*, otro marco de oposiciones, los significados de otras señales, únicamente corrobora la fe en el orden esencial del mundo y particularmente en la capacidad ordenadora del conocimiento. Una moderada dosis de confusión es aceptada con agrado porque se resuelve en el confort del sosiego (como algún turista sabe, la mayor atracción es el viaje por el extranjero, y cuanto más exótico mejor). La diferencia es algo con lo que se puede vivir, mientras se crea que la otra parte del mundo es, como nosotros, un «mundo con llave», un mundo estructurado como el nuestro; un mundo sólo habitado por otros amigos o enemigos sin ningún tipo de híbrido entre ellos falsea la visión y perturba la acción; y con preceptos y divisiones, uno nada podría saber todavía, pero sí podría aprender en caso de que fuera necesario.

Algunos extranjeros no son como *los-todavía-por-nombrar*; son, en principio, *innombrables*. Son la premonición de ese «tercer elemento», que no debería existir. Son los verdaderos híbridos, los monstruos —no sólo *inclasificados*, sino *inclasificables*. Ellos no cuestionan sólo esta oposición aquí y ahora: cuestionan las oposiciones, el principio de la oposición, la plausibilidad de la dicotomía que sugiere y la posibilidad de separación que demanda. Desenmascaran la frágil artificialidad de la división. Destruyen el mundo. Dilatan la inconveniencia transitoria del «no saber cómo actuar» en una parálisis terminal. Deben ser tabuizados, desarmados, suprimidos, exiliados física o mentalmente —o el mundo puede sucumbir.

La separación territorial y funcional deja de ser suficiente para que el *desconocido* devenga el auténtico *extranjero*, descrito por Simmel como «aquel que hoy llega y mañana se establece».[15] El extranjero es aquel que se niega a permanecer confinado en un «lugar lejano» o a abandonar nuestro terruño y, por esto, desafía *a priori* la simple estrategia de la separación espacial y temporal. El extranjero entra en el mundo de la vida y en él se establece, de modo que —a diferencia de los muchos desconocidos— pasa a ser relevante si él es un amigo o un adversario. Realizó este tránsito hacia el mundo de la vida *sin estar invitado*, con lo cual me arroja hacia el lado del receptor de una iniciativa, y me convierte en el objeto de la acción de la que él es sujeto: todo esto recuerda a los rasgos del *enemigo*. Sin embargo, a diferencia de los enemigos convencionales, no es mantenido a una distancia segura, ni en el lado contrario en la línea de batalla. Incluso, reclama el derecho a ser un objeto de responsabilidad —el conocido atributo del *amigo*. Si le imprimimos la oposición amigo/enemigo, supondría simultáneamente su infradeterminación y sobredeterminación. Y, de hecho, pondría de manifiesto el fracaso de la oposición en sí misma. Es una amenaza constante para el orden del mundo.

---

15. Georg Simmel, «The Stranger» (1980), en *On Individuaty and Social Forms*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 143. «Der Fremde —escribió Robert Michels—, ist der Repräsentant des Unbekannten» («Materialen zu einer Soziologie des Fremden, *Jahrbuch für Soziologie* [1925], p. 303).

Aunque no sólo por esta razón. Hay más. Por ejemplo, el inolvidable e indispensable pecado de su llegada tardía: el hecho de que él ha invadido el ámbito del mundo-de-la-vida en un instante del tiempo que se precisa con exactitud. Él no perteneció al mundo-de-la-vida «inicialmente», «originalmente», «desde el principio», «desde tiempo inmemorial», de modo que pone en cuestión la extemporalidad del mundo-de-la-vida, socorre a la «mera historicidad» de la existencia. La memoria del *acontecimiento* de su llegada hace de su presencia un evento en la historia más que un hecho de la naturaleza. Su tránsito de lo extemporáneo a lo histórico violaría un límite importante en el mapa de la existencia y, por ello, ha de ser evitado; semejante tránsito equivaldría, después de todo, a la aceptación de que la naturaleza es en sí misma un acontecimiento en la historia y que, primordialmente, la apelación al orden natural o derechos naturales no merece un tratamiento preferencial. Ser un acontecimiento en la historia, tener un inicio, la presencia del extranjero siempre conlleva la posibilidad de un final. El extranjero tiene libertad para irse. Puede verse forzado a irse —o, al menos, puede ser obligado a irse sin violar el orden de las cosas. A pesar de ser prolongada, su estancia como extranjero es transitoria —otra infracción en la división que debe mantenerse intacta y preservada en nombre de la seguridad, de la existencia ordenada.

Incluso aquí, sin embargo, la engañosa incongruencia del extranjero no tiene final. El extranjero socava el ordenamiento espacial del mundo —de la lucha por la coordinación entre la proximidad moral y topográfica y del estar-juntos de los amigos y del alejamiento de los enemigos. El extranjero perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: él está *físicamente* cerca mientras que *espiritualmente* se encuentra *muy lejano*. Él aporta al círculo interior de la proximidad el tipo de diferencia y diversidad que son anticipados y tolerados sólo en la distancia —donde pueden ser rechazados como irrelevantes o repugnados como hostiles. El extranjero representa una «síntesis disonante y ofensiva de proximidad y lejanía».[16] Su

---

16. Simmel, «The Stranger», art. cit., p. 145.

presencia es un desafío a la solidez de las demarcaciones ortodoxas y a los utensilios universales de producción de orden. Su proximidad (como toda proximidad, de acuerdo con Levinas)[17] sugiere una relación moral, mientras su lejanía (como toda lejanía, de acuerdo con Erasmo)[18] permite una relación contractual: otra importante oposición comprometida.

Como siempre, la incongruencia práctica sigue a la conceptual. El extranjero que se niega a marchar transforma gradualmente su residencia transitoria en morada definitiva —de manera que su otra y «original» casa se pierde en el pasado y se disipa en su totalidad. Por otra parte, sin embargo, mantiene (aunque sólo en teoría) la libertad para marcharse y tiene la capacidad de observar las condiciones del lugar al que ha llegado con una ecuanimidad de la que los nativos difícilmente pueden hacer gala. Por ello, surge otra síntesis congruente —esta vez entre la militancia e indiferencia, partidismo y neutralidad, desinterés y participación. El compromiso que el extranjero declara, la lealtad que promete, la dedicación que manifiesta no pueden ser dignos de confianza: estos se materializan en una válvula de seguridad de fácil huida, que los nativos persiguen con frecuencia pero de la que pocas veces disponen.

El irredimible pecado del extranjero es la incompatibilidad entre su presencia y otras presencias, fundamentalmente, con el otro orden; su ataque simultáneo a las muchas oposiciones que fungen como el instrumental con el que se acomete la incesante labor de ordenación. Este es el pecado, por el que la historia moderna atribuye al extranjero la condición de portador y representante de la *incongruencia*: el extranjero es aquel que lleva consigo la incurable enfermedad de la *incongruencia múltiple*. El extranjero es, por otro motivo, el veneno de la modernidad. Puede servir como ejemplo arquetípico de *le visques* de Sartre, o, de *the slimy* de Mary Douglas —un ser *ambivalente*, sentado a horcajadas en una barricada asediada por combatientes (o, más bien, una sustancia vertida sobre la superficie de la barricada), emborronando una línea límite vital para la construcción de un orden social particular o un mundo-de-la-vida concreto.

17. Cf. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo* (trad. Richard A. Cohen), Pittsburg, Duquesne University Press, 1982, pp. 95-101.
18. Cf. Charles J. Erasmus, *In search of the common Good*, Nueva York, Free Press, 1974, pp. 74, 87.

La clasificación binaria desplegada en la construcción del orden no puede recubrir totalmente la experiencia no-discreta, continua de la realidad. La oposición, producida por el horror a la ambigüedad, deviene el principal foco de ambivalencia. El esfuerzo de clasificación supone inevitablemente la producción de anomalías (es decir, de fenómenos que son percibidos como «anómalos» sólo en tanto en cuanto alcanzan a las categorías cuya existencia independiente supone el significado del orden). Por ello, «toda cultura debe habérselas con acontecimientos que parecen contravenir sus presupuestos. No puede ignorar las anomalías que su esquema produce, sin poner en peligro la seguridad alcanzada».[19] Difícilmente se da una anomalía más anómala que el extranjero. Este se sitúa *entre* el amigo y el enemigo, entre el orden y el caos, entre el interior y el exterior. Él tolera la deslealtad de los amigos, la sagaz simulación de los enemigos, la falibilidad del orden, la vulnerabilidad del interior.

Combatiendo la indeterminación

Se ha comentado con frecuencia que las comunidades premodernas, a pequeña escala, para cuyos miembros eran universos en los que se encontraba inscrita la totalidad del mundo-de-la-vida, se caracterizaron por una *sociabilidad densa*. Esta tesis generalizada produce muy distintas interpretaciones. Comúnmente, «la sociabilidad densa» es *mal*interpretada por Tönnies como una resonancia espiritual y una co-operación desinteresada; en otras palabras, como una *armonía* desprovista de hostilidad o con esta controlada. Como ya hemos observado, sin embargo, la relación amistosa no es la única forma de socialidad; la *hostilidad* también lleva a cabo esa función. La armonía y la hostilidad constituyen en conjunto el entra-

19. Cf. Mary Douglas, *Purity and danger*, Londres, Routledge, 1966, p. 39.

mado *dentro del cual* la socialidad deviene posible y tiene lugar. La sociabilidad densa del pasado nos impresiona, retrospectivamente, como condición distinta a la nuestra, no porque era portadora de mayor armonía de la que nosotros vivenciamos en nuestro propio mundo, sino porque su mundo estaba prácticamente saturado de amigos y enemigos —*solamente* de amigos y enemigos. Un pequeño espacio, marginal en todo caso, fue concedido en el mundo-de-la-vida para los *extranjeros*. Así, los problemas semánticos y de comportamiento que la oposición amigo/enemigo produce, no se presentaban sino muy excepcionalmente, y podían ser tratados con prontitud y eficiencia en la dualidad de modos de obrar de la oposición legitimada. La comunidad defendía eficazmente su sociabilidad densa reclasificando con celeridad a los pocos extranjeros encontrados a través de la polaridad amigos *o* enemigos. Un emplazamiento transitorio de extranjeros en su territorio no representaba desafío a la pulcra y sólida dualidad del mundo.

Todos los agrupamientos supraindividuales son primero y principalmente sedimentos (o, mejor aún, procesos transmitidos) de *colectivización* de amigos y enemigos —de esa co-ordinación de líneas que separan a los amigos de los enemigos y que hace posible para el individuo la distribución de sus amigos y de sus enemigos. Los individuos que compartían los mismos enemigos podían considerarse mutuamente como amigos. Para las comunidades caracterizadas por la socialidad densa, esto constituía la totalidad de la historia, o su práctica totalidad. Y esto pudo conservar la totalidad de la historia, mientras que la distribución de los extranjeros en una de las dos categorías opuestas de amigos o enemigos estaba al alcance y dentro del poder de la comunidad.

No se trata, sin embargo, de entender la sociabilidad densa bajo las condiciones modernas de vida. Estas se caracterizan por el *divorcio* entre la densidad física y la sociabilidad densa. Los *alienígenas* aparecen dentro de los confines del mundo-de-la-vida y *se niegan a abandonarlo* (si bien, no pierden la esperanza de que eso ocurra —al final...). Esta novedosa situación no proviene necesariamente del incremento de la agitación y movilidad. De suyo, la nueva, intensa y febril movilidad aparece como consecuencia de la «uniformización» de amplios espacios impuesta estatalmente; de espacios demasiado extensos como para ser asimilados y domesticados por los vetustos métodos de mapas y ordenamientos desplegados comunalmente. Los nuevos alienígenas no son visitantes, son esas máculas de oscuridad sobre la transparente superficie de la realidad cotidiana, con las que se puede ser permisivo siempre y cuando se tenga la esperanza de que mañana destiñan (si bien se pueden tener tentaciones de hacerlo transgrediendo la ley). No llevan espadas; ni parecen ocultar puñal alguno bajo sus capas (aunque no se puede estar seguro). No son como los enemigos que conocemos. O, al menos, esto es lo que pretenden. En todo caso, tampoco parecen amigos.

Los amigos conllevan un cierto grado de responsabilidad para con el otro y para con uno mismo. Los enemigos conllevan (en todo caso) el acto de empuñar la espada. Mas, no hay un cuadro normativo específico respecto al trato con los extranjeros. El roce con ellos es siempre una incongruencia. El motivo es la incompatibilidad de normas ínsitas en el confuso estatus del extranjero. Es más conveniente, visto lo cual, no cruzarse con ellos. Ahora bien, si alguien no quiere evitar entrar en el lugar que ellos ocupan, la mejor solución es un encuentro que realmente no es tal, más bien un desencuentro (término tomado de Buber; *Vergegnung*, como forma semántica distinta a la de encuentro, *Begegnung*). El arte del desencuentro es una de las primeras y principales técnicas que sirven para *des-eticalizar* la relación con el otro. Su efecto global es una negación del extranjero como objeto y sujeto moral. O, también, la exclusión de aquellas situaciones que pueden suministrar al extranjero significación moral. Se trata, en cualquier caso, de un pobre sustituto para la condición ideal tal vez perdida, si no inalcanzable en estos momentos: aquella en la que la oposición entre amigos y enemigos no es requerida y la integridad del mundo-de-la-vida puede sostenerse con las simples dicotomías semánticas y de comportamiento operadas fácticamente por los miembros de la comunidad.

Como cualquier agrupamiento social pasado y futuro que se perpetúa, ya sea territorial o no-territorial, los estados nacionales modernos colectivizan amigos y enemigos. Además de su función compartida, ejecutan una nueva: eliminan a los ex-

tranjeros o, al menos, lo intentan. La ideología nacionalista, dice John Breully, «no es una expresión de la identidad nacional (cuando menos, no hay método racional alguno que muestre que eso es así) ni la invención arbitraria de los nacionalistas para fines políticos. Surge de la necesidad de dar sentido a los complejos ordenamientos social y político».[20] Lo que ha de colmarse de sentido primeramente, hecho que le hace soportable, es una situación en la que la tradicional y manida dicotomía de amigos y enemigos no puede aplicarse fácticamente —en tanto guía insuficiente para el arte de vivir. *El estado nacional se propone primeramente con el objetivo de ocuparse del problema del extranjero, no de los enemigos.* Es precisamente este rasgo específico el que le diferencia de otras organizaciones sociales supraindividuales.

A diferencia de la tribu, el estado-nación extiende sus normas a un *territorio* antes de contar con la obediencia de los *súbditos*. Si las tribus pueden asegurar la colectivización necesaria de amigos y enemigos por medio de procesos idénticos de atracción y repulsión, autoselección y autoseparación, los estados nacionales deben reforzar la amistad donde no fluye por sí misma. Los estados nacionales deben corregir *artificialmente* los desmanes de la naturaleza (crear lo que la naturaleza no consumó por omisión). En el caso del estado nacional, la colectivización de la amistad requiere adoctrinamiento y fuerza; el artificio de la realidad construida legalmente; y la movilización de la solidaridad con una *comunidad imaginada* (término apropiado propuesto por Benedict Anderson) de cara a universalizar los patrones cognitivos/conductuales asociados con la amistad dentro de los límites del país. El estado nacional redefine a los *amigos como nativos*; dispone conceder derechos «sólo a los amigos», a todos los residentes —familiares o no-familiares— del territorio sometido a su autoridad. Y viceversa, se otorgan los derechos residenciales sólo si semejante extensión de la amistad es deseable (aunque esa apetencia es disfrazada como «viabilidad»). Por ello, el nacionalismo aspira

20. John Breully, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982, p. 343.

a la materialización estatal. Por ello, el estado produce nacionalismo. Por ello, a lo largo de la era moderna, dos siglos concretamente, el estado ha sido imperfecto e impotente como estado sin nacionalismo —hasta el punto de ser inconcebible el uno sin el otro.

Se ha subrayado repetidamente en todos los análisis de los estados modernos que estos «pretenden reducir o eliminar todas las lealtades y divisiones dentro del país, que puedan detener el tránsito hacia la unidad nacional».[21] Los estados nacionales privilegian «la condición de nativo» y construyen sus sujetos como «nativos». Favorecen y refuerzan la *homogeneidad* étnica, religiosa, lingüística, cultural. Están comprometidos con la labor de promocionar actitudes *compartidas*. Construyen nudos de *enganche* con la memoria histórica y suprimen aquellos referentes que no se adecuan a la tradición compartida —ahora redefinidos como «nuestra herencia común». Exhortan a una misión *común*, a una suerte *común*, a un destino *común*. Producen, legitiman y proporcionan un soporte tácito, una animosidad que se mantiene firme en la remota unión sagrada.[22] El nacionalismo promueve la *uniformidad*. Dicho de otro modo, el nacionalismo es una religión de la amistad; el estado nacional es la iglesia que obliga a los súbditos a la realización de prácticas culturales. La homogeneidad reforzada estatalmente es la *práctica* de la *ideología* nacionalista.

Boyd C. Schafer afirma ingeniosamente que «los patriotas tuvieron que ser realizados. La naturaleza era estimada por todo el siglo XVIII, pero no podía confiarse a ella el desarrollo del hombre sin complemento alguno». El nacionalismo consistía en un programa de ingeniería social y el estado nacional era su factoría. Al estado nacional le fue asignado el papel de jardinero colectivo, orientado al cultivo de los sentimientos y destrezas adecuadas para progresar. «La nueva educación», escribió Fichte en sus *Discursos* de 1806:

21. Boyd C. Schafer, *Nationalism, Myth and Reality*, Londres, Gollancz, 1955, pp. 119, 121.

22. Cf. Peter Alter, *Nationalism* (trad. Stuart Mckinnon-Evans), Londres, Edward Arnold, 1989, pp. 7 ss.

> [...] debe consistir en diluir la libertad de la voluntad en un terreno fértil dispuesto para cultivar y engendrar, por el contrario, la recta necesidad en la decisión de la voluntad, el imposible ser contrario [...] Si se pretende influir [en el hombre], se debe actuar más que hablar con él; se le debe moldear, y moldear, y moldear en una dirección que no pueda perseguir otra cosa que su acabado definitivo al que se aspira.[23]

Mientras, Rousseau advertía al rey de Polonia sobre el modo de formar a sus súbditos (en la distancia, el «hombre en cuanto tal» era mejor considerado en su condición de patriota):

> Es la educación la que debe proporcionar una formación nacional y, directamente, sus opiniones y sus destrezas, de modo que ellos vivan el patriotismo por inclinación, por pasión, por necesidad. Cuando, en primer lugar, el infante abre los ojos, debe ver el país paterno e, incluso, ni el día que fenezca puede dejar de hacerlo [...] Con veinte años, un súbdito polaco no debe ser de otra clase de hombre: ha de ser polaco [...] La ley debe regular el contenido, el orden y la forma de sus estudios. Estos deben ser impartidos por enseñantes polacos.[24]

Si el estado nacional pudiera alcanzar sus objetivos, ningún extranjero tendría cabida en el mundo-de-la-vida de los residentes-devenidos-nativos-devenidos-patriotas. Los nativos serían amigos y los extranjeros potenciales enemigos. El fin de no intentar asimilar, transformar, aculturizar o absorber la heterogeneidad étnica, religiosa, cultural y disolverla en el cuerpo homogéneo de la nación, era, o podía ser, incondicionalmente exitoso. Las más de las veces los *melting pots* fueron mitos de proyectos fracasados. Los extranjeros negaban la fragmentación en «nosotros» y «ellos», amigos y enemigos. Asimismo, mantenían la indeterminación —su contingente humano y su poder irritante parecían crecer con la intensidad de los intentos de dicotomización. Como si los extranjeros fueran el «detritus industrial» que crece en volumen con el crecimiento de

23. Citado según Elie Kedouri, *Nationalism*, Londres, Hutchinson, 1960, p. 83.
24. Jean-Jacques Rousseau, *Considerations on the Present of Poland*, Londres, Nelson, 1953, pp. 176-177.

la producción de amigos y enemigos; un fenómeno que cobra vida por la presión asimilatoria supone destruirlo. La violencia tácita contra los extranjeros tuvo lugar desde el principio auxiliada, reforzada y complementada por un conjunto de medios técnicos tendentes a hacer posible a largo plazo la cohabitación permanente con ellos.

Vivir con la indeterminación

El inventario de reacciones frente a la inquebrantable presencia de los extranjeros se puede vislumbrar en el catálogo de estandarizadas respuestas a «lo odioso» como tal. En el citado catálogo muchos *ítems* refieren a los intentos de negar lo odioso privándole de su condición de tal. Estos intentos siguen la estrategia lógica pero poco convincente de separar de nuevo lo que la anomalía, cargada de ambigüedad semántica, desencadena; y alejar el residuo resistente fuera de la vista —psíquica o espiritual.

La primera opción es la maraña de incongruencias tendentes a forzar la salida del extranjero; reestablecer el orden original mediante el apiñamiento del conjunto, por así decir, la separación personal y espacial. La medida más consistente, sin embargo, no siempre es factible —la ausencia de una «morada natural» del extranjero en cuestión sigue siendo un caso extremo. El extranjero, quien no sólo está *fuera de lugar*, sino que, además, *sin hogar*, puede convertirse en un atractivo objeto de genocidio. (En el mordaz apunte de Cynthia Ozick: «La solución final dada por Alemania fue estética; se trató de un trabajo de edición, donde el artista eliminó lo amorfo, lo que no era armonioso».)[25] Una solución radical semejante puede deshacer la anomalía en una de los numerosas variantes de *Naartürmer* o *Naarschiffen*[26] —y logra la consonancia entre la incongruencia inherente del «territorio extraterritorial» y los igualmente incongruentes «emplazamientos transregionales». Las reservas

25. Cynthia Ozick, *Art and Ardour*, Nueva York, Dutton, 1984, p. 165.
26. Cf. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres, Tavistock, 1967, pp. 7-13.

tribales y los guetos étnicos son los más notorios entre estas variantes.

Si las soluciones radicales o, casi radicales, son o no factibles o inconvenientes, una barrera cultural nos libera como un segundo recurso aún mejor. Si al extranjero no se le puede convertir en un ser no-existente, sí al menos en un ser intocable. El tráfico social con el extranjero puede verse reducido, toda comunicación con él puede rodearse de un embarazoso ritual cuya función principal es empujar al extranjero fuera del ámbito de lo ordinario y desarmarle como posible germen de influencia normativa. (El tipo de solución: «el extranjero tiene sus propias costumbres extrañas, deja que las conserve para recordarle que sólo se ajustan a él, pero no a nosotros, la gente normal».) Las estrictas prohibiciones de *connubium, commercium* y *comensalidad* son los métodos más comunes de aislamiento y limitación del contacto. Aplicados por separado o en conjunto, hacen del extranjero el *Otro*, y evitan que la ambigüedad de su estatus corrompa la distinción de la identidad nativa. La exclusión cultural del extranjero, su construcción como Otro *permanente*, al margen de las divisiones y categorías normales, «implica un reconocimiento de los límites de las cosmovisiones compartidas, de los diferentes criterios en el orden del valor y de la acción y una restricción de la interacción en sectores de una comprensión común e intereses mutuos». Las constricciones se imponen «en el tipo de roles que se permiten poner en práctica a un individuo y en los interlocutores que este puede elegir para diferentes clases de transacciones».[27]

El hecho de mantener al extranjero en una distancia mental «blindándole» en una coraza de exotismo, no basta, sin embargo, para neutralizar su inherente y peligrosa inconveniencia. Después de todo, se encuentra por doquier. Un momento de descuido y la interacción puede trascender los límites permitidos. De este modo, los extranjeros perduran como el «légamo» permanente, que siempre amenaza borrar los límites vitales de la identidad nativa. El peligro debe señalarse, los nativos han de precaverse y mantenerse a buen recaudo frente a la tentación de comprometer las propias costumbres que les hacen ser lo que son. Esto se puede alcanzar desacreditando al extranjero; la representación del afuera, visible y fácil de distinguir, trata (*diacrítica*, en términos de Frederik Barth) al extranjero como signo de atributos ocultos, lo cual le hace más detestable y peligroso. A esto refiere la institución social del *estigma*, llevado al núcleo del análisis social hace dos décadas por Erving Goffman.

En su significado original «estigma» señala los signos corporales que manifiestan inferioridad de carácter o iniquidad moral. El concepto se aplica a todos aquellos casos en que una característica observable —documentada e indiscutible— de una determinada categoría de personas sobresale para la opinión pública, y entonces se interpreta como signo visible de iniquidad o depravación moral. Por otra parte, el rasgo inocuo deviene una mácula, un signo de tormento, un motivo de deshonra. La persona que soporta este distintivo pasa a ser poco recomendable, inferior, nociva y peligrosa. Los interlocutores están en alerta y precavidos ante la posibilidad de siniestras consecuencias en caso de interactuar relajadamente con él. Cuentan con la información respecto a la *identidad social virtual* de los miembros de la categoría estigmatizada; una identidad es difícil de que sea refutada, pero los estigmatizados intentan afirmar con insistencia la *actual identidad* definida por ellos.[28]

El estigma parece ser el arma adecuada en la defensa contra la incómoda ambigüedad del extranjero. La esencia del estigma es destacar la diferencia; y una diferencia que, en principio, se encuentra más allá de todo remiendo y, por eso, justifica una exclusión permanente. Estos signos superficiales de un interior manifiestamente mórbido, son empleados normalmente como medios para no olvidar y abandonar las habilidades cosméticas del hombre. En el mundo moderno, con su creencia en la omnipotencia de la cultura y de la educación (el hombre es «únicamente lo que la educación hace de él», afir-

27. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, *op. cit.*, pp. 15, 17.

28. Erving Goffmann, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 12.

ma Kant; «la educación lo puede todo», ratifica Helvetius), con sus constantes exhortaciones al autoperfeccionamiento y el axioma de la responsabilidad individual para la autoconstrucción, el estigma retiene uno de los pocos residuos de «naturaleza», del cual el afán delineador e ingenieril desaparece. El estigma esboza el límite de la capacidad transformadora de la cultura. Los signos superficiales pueden ser enmascarados pero no erradicados. El vínculo entre los signos y la verdad interior se puede negar, pero no seccionar.

Con tales atributos, la institución del estigma se adecua al cometido de inmovilizar al extranjero en su identidad de Otro excluido. Si el extranjero fuera exclusivamente una persona «sin educación», en tanto desentrenada en los hábitos locales y no adaptada a las condiciones propias del lugar, la amenaza práctica inherente a su «inconveniencia múltiple» haría del nativo alguien indefenso. Más peligroso todavía, la fragilidad ínsita en *toda* identidad, incluyendo la de los nativos, puede exponerse a peligros a través de la incursión de elementos foráneos. Una identidad de «poner y quitar» es muy débil de cara a una fundamentación que confiera seguridad a la existencia («integridad») del grupo. La aceptación de las raíces «meramente culturales» (es decir, las hechas por el hombre, manipulables y rectificables), de la idiosincrasia del extranjero, supone en la práctica la renuncia por el grupo a su autoridad para expedir pasaporte y visado y a su derecho a controlar el tráfico fronterizo. Y una frontera desguarnecida es una contradicción en los términos. El estigma ataja (o, al menos, promete atajar) todos los peligros. El estigma es un producto cultural que proclama un límite a la potencia de la cultura. En el estigma, la cultura proyecta un límite del territorio que considera como el terreno que cultivar y circunscribe un área que debe y *tendría* que dejar en barbecho.

Mientras que los signos del estigma son esencialmente inamovibles, cierta categoría puede dejar de ser estigmatizada sólo si el significante del estigma es reinterpretado como inocuo o neutral, o si se niega completamente la significación semántica haciéndola socialmente imperceptible. En la sociedad moderna existe una presión constante para hacer exactamente esto, presión que no puede ser fácilmente neutralizada.

Procede de los atributos nucleares de la sociedad moderna a la que contribuyen —como el principio de igualdad de oportunidades, la libertad de autoconstitución, la responsabilidad del individuo respecto a su propia suerte— y no pueden ser revocados sin contradicción y sin generar incongruencias. Después de todo, la modernidad es una rebelión contra el destino en nombre de la omnipotencia del plan y de su ejecución. El estigma no puede ser sino una llaga en su carne; restaura la dignidad del destino y vierte una sombra en la promesa de perfectibilidad ilimitada. Se encuentra, por eso, transitoriamente en todo lo que representa a la modernidad y en todo lo que esta debe creer de cara a reproducir su existencia bajo el molde ya conocido y al cual está en condiciones de cultivar.

No obstante, por otra parte, el principio de la autoconstitución, si se persiguen sus consecuencias lógicas, choca con la autoridad del estado nacional para separar legítimamente las responsabilidades ilegítimas, lo legítimo de las hostilidades ilegítimas; para bosquejar los límites de la comunidad de amigos y trazar los bordes dentro de los cuales se encuentran los enemigos. Esas funciones del estado-nación, conocidas bajo el nombre de la «construcción de la nación» (específicamente la variedad moderna del cometido de construcción de la identidad colectiva al que se confronta todo grupo humano) alcanza una enorme importancia en las condiciones modernas. Las identidades colectivas que, en cierto momento fueron «dadas» de manera aproblemática, «naturalmente» y objetivo-fácticamente deben, por así decir, ser artificialmente producidas. Esto las hace más precarias, las convierte en objeto de atención para los poderes modernos ingenieriles.[29] Existe, por tanto, una genuina contradicción en el corazón de la modernidad. No parece posible satisfacer ambas necesidades al mismo tiempo. Más allá de un cierto punto, el medio desplegado para saldar una de las necesidades reduce la posibilidad de que la otra necesidad pueda ser cumplimentada.

En la sociedad moderna, el estigma se localiza en el centro de la contradicción principal. En un nivel considerable, el es-

29. Más sobre este tópico en Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Cambridge, Polity Press, 1987, cap. 4.

tigma desde fuera hace una labor de zapa respecto a los manifiestos principios instrumentales vinculados a la reproducción de la vida moderna; por esta razón, la institución del estigma es ilegítima y, en muchos casos, forzada a una existencia subterránea y ejercida de manera subrepticia y a hurtadillas. Al mismo tiempo, es indispensable. Y, de este modo, se produce una simetría paradójica entre la situación del estigma y las categorías que ella estigmatiza. Ambas viven bajo la amenaza de ataque, ambas deben ocultar su verdadera identidad y buscan legitimaciones engañosas. Ambas se ejercitan bajo condiciones que convierten sus acciones en autofrustraciones o, en todo caso, limitan su efectividad.

La llamada liberal para asimilar lo auténticamente moderno de las políticas estato-nacionales sufre tensiones similares, reflejando una de las contradicciones centrales de la modernidad. Frente a esta, el mensaje de asimilación cultural anuncia el fin del estigma, como la clave de sus fundamentos —la atribuida naturaleza de inferioridad. El mensaje establece una permanente invitación dirigida al grueso de los individuos para tomar su destino en sus propias manos y hacer de él algo tan positivo como sea posible. Proclama el derecho universal a exigir y a acceder a los valores más elevados, dignificados y codiciados. Ofrece no sólo la esperanza sino la fórmula para consumar su realización: los mejores valores, en la seductora formulación circular de John Stuart Mill, son concedidos y ejercitados por las capas sociales pudientes. En todo caso, se revela una contradicción interna. Esta traduce la oferta como engaño (y final frustrante) mientras que es puesta a prueba. Pero es una contradicción que el Estado-nación, incitado por el aterrador cometido de «homogeneizar» el territorio que gobierna, con lo cual legitima su reclamo de ascendencia, se permita abandonar —como oferta de asimilación (asimilación que es siempre un proceso unidireccional) reafirma oblicuamente lo que ha sido demostrado— la superioridad y la benevolencia de los gobernantes nativos.[30]

---

30. Para ser efectivo como legitimación, el programa liberal en todas sus formas (incluyendo la idea de aculturación como garante de los derechos de los miembros) debe insistir en que los valores defendidos por quienes detentan un mayor estatus y

La contradicción interna de la «solución liberal» respecto al problema de la heterogeneidad en nada es más patente que en el impulso hacia la asimilación de lo extranjero en el orden étnico, religioso, o —más generalmente— *cultural*. Los determinantes de la «condición de extranjero» son flexibles en estos casos; hechos por el hombre pueden, sin embargo, ser deshechos por él. Pueden ser deshechos (por definición de lo «meramente cultural», como diferente de lo económico, político o social) con el menor gasto de tales recursos, los cuales pueden darse ineludiblemente en virtud del monopolio de alguien: lo deshecho lanza una llamada en favor de un cambio de orientación, un cambio en el compromiso comunal, un esfuerzo honesto de autocultivo y autorrefinamiento o conversión ecológica —todo esto dentro del poder individual. Esto obedece a que el ámbito de la discusión suministra el mejor campo de prueba para el programa liberal, así como el lugar donde este programa (aunque no necesariamente la intención que le engendró) más comúnmente encuentra su descalabro.

Los extranjeros en los órdenes étnico, religioso y cultural muy a menudo están tentados a adoptar la visión liberal de la emancipación del grupo (borrando el estigma colectivo) como recompensa a los esfuerzos individuales de autoperfeccionamiento y autotransformación. Frecuentemente se desvían para librarse de su condición y reprimir todo lo que tienen en común con los miembros legítimos de la comunidad de origen

---

que están llamados a ser emulados, gozan de una plausibilidad universal y su posesión es manifestación de superioridad. En un caso remoto, sin embargo, en el que la oferta haya sido alcanzada masivamente, la superioridad, que era el medio para mostrar el lugar privilegiado y codiciado, habría sido anulada. Alguien puede decir que el liberalismo lanza su oferta sin miedo alguno, ya que es poco probable el éxito de un gran número de aspirantes (y por ello la decepción que la oferta conlleva es muy probable que sea manifiesta); o, visto desde otra parte, el liberalismo proclama esta oferta con suma confianza porque, en virtud de su difícil adquisición, favorece el «menos que la mejor» gente. La función más esperanzadora que esta propuesta liberal alimenta es la de «culpar a la víctima». Si tú te encuentras hundido en la zanja, no tienes sino a ti mismo a quien culpar. Y si te culpas a ti mismo reforzarás el daño, mientras que, al mismo tiempo, añades a la gloria de los valores dominantes, la categoría de omnipotencia. La no asunción de tu falta e ineptitud y revertir el estigma, sería una respuesta más sensata y probable. Parece que, paradójicamente, el liberalismo puede utilizar la declaración de guerra al estigma como estratagema de la legitimación sólo si se espera que en la guerra no se produzca un enfrentamiento a escala total; y si así fuera, nunca ser vencido.

—y esperan que una reproducción apasionada de las costumbres nativas les haga indistinguibles de los anfitriones y, por lo mismo, garanticen su reclasificación como pertenecientes al grupo, autorizados a ser tratados como amigos a los que se da la bienvenida a su regreso. Cuanto más insistentemente lo intentan, parece que la línea final más retrocede. Cuando, por último, parece estar al alcance de su mano, el puñal del racismo es lanzado desde el envés del manto liberal. Las normas del juego se cambian por pequeñas amonestaciones. O, más bien, sólo los extranjeros «autorrefinados» descubren que erraron en un juego de emancipación que, de hecho, no es sino un juego de dominación.

Sander Gilman hizo mención a la «maldición conservadora» que sobresale en el proyecto liberal: «Conforme más te pareces a mí, más conozco el auténtico valor de mi poder que tú desearías compartir y más consciente soy de que tú no eres sino una limitación, un intruso».[31] Y Geoff Dench, el autor de los análisis más penetrantes sobre las estrategias utilizadas en la desigual lucha en pos de la emancipación, lanza el siguiente aviso a los extranjeros sobre una hipotética aceptación por parte de estos respecto a la promesa liberal: «Por todos los medios, declaro la creencia en una justicia e igualdad futura. Es parte del papel. Pero no espero su materialización».[32] El significado de la oferta liberal en general, y del programa de «asimilación cultural» en particular, es la afirmación de la dominación de ese enclave de la sociedad desde el que la propuesta ha sido realizada. Dejarse arrastrar por la propuesta por un valor aparente impone demostrar este significado.

Definir el problema de la «des-extranjerización», de la *domesticación* del extranjero, en tanto cuestión de decencia y en tanto actividad del extranjero en el esfuerzo de asimilación-mediante-aculturación, supone reafirmar la inferioridad, indeseabilidad y la inadecuación de la forma de vida del extranjero, proclamar el estado original del extranjero es una mancha

31. Sander Gilman, *Jewish Self-hatred: Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. 2.
32. Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisioners of Ambivalence*, Londres, Routledge, 1986, p. 259.

que debe ser borrada; aceptar que el extranjero es de suyo culpable y que debe expiar sus yerros y probar su derecho de absolución. Su culpabilidad está más allá de toda discusión. Debe probar ahora la irreversibilidad de la supresión de tales atributos como constitutivos de su culpabilidad. El extranjero debe demostrar la ausencia de su vieja perversidad. Pero incluso, para realizar esta demostración realmente convencido debe, como por arte de magia, abandonar retrospectivamente su *pasada existencia*. Poner de manifiesto una nueva actitud no basta. El extranjero se desprenderá de su condición. («Yo acostumbraba a ser judío», dijo un héroe asimilado de un chiste judío, «Oh, sí», replicó su interlocutor, «Sé lo que quieres decir. Acostumbrabas a ser un jorobado».) Lo mejor que él puede ser es «un amigo a prueba» y en permanente verificación, una persona observada y bajo la presión de ser alguien más que él, avergonzado de su culpabilidad por no ser lo que debe ser.

Comprobar en ausencia de una característica es una labor sin conclusión (deshacer el pasado es absolutamente imposible). Es un esfuerzo sin fin. Menos probable es la consecución de un *estatus* en el que se puede abandonar la desconfianza y en el que la rehabilitación, aunque espectacular, es todavía incompleta, superficial o una farsa. Después de todo, lo que los «extranjeros culturales» son llamados a obtener a través de su autorrefinamiento es en último término la eliminación de su origen (inclusive, el origen de sus antepasados más remotos).

Este es el último límite a la domesticación —mediante— la aculturación, pero no su única dificultad. La adquisición de una cultura extraña es un *hecho individual*, mientras que la producción de «extranjería cultural» es *imputada a un colectivo*.[33] Desde la perspectiva de la mayoría nativa, «todos los extranjeros son lo mismo». (Como Simmel sostuvo, en sociedades donde los tributos para los nativos eran diferenciados de acuerdo a riqueza y estatus, el «tributo judío» era el mismo para buena parte de miembros de la comunidad.) La individualidad del extranjero se disuelve en la categoría. Es esta, no

33. Cf. Zygmunt Bauman, «Exit Visas and Entry Tickets», *Telos*, 77 (otoño 1988), pp. 45-77.

sus miembros individuales, la que se establece y se observa como genuina, como portadora suprapersonal de la diferencia cultural que provoca una precisa distinción entre un amigo y un enemigo. El genuino *pars pro toto*, el extranjero individual es proyectado metonímicamente como un microcosmos de la categoría. Él soporta, por así decirlo, su categoría sobre los hombros. Díficilmente se desprenderá de su carga mientras la categoría siga viva. La persona intenta escapar al estigma de extranjero, no sólo por esfuerzo individual, pero pronto se encuentra atrapada en un doble lazo. «Si los miembros más capaces y dichosos de la minoría están moralmente comprometidos con el éxito más nimio, la participación en áreas competitivas de la vida social se convierte para ellos en algo de una carrera con tres piernas.»[34] Si ellos se lavan sus manos y prescinden de todo cambio con los «inferiores culturales» socialmente definidos como sus hermanos, cae la acusación sobre ellos de descuidar sus deberes, de complicidad en la perpetuación de la culpa colectiva. Si ellos consagran sus esfuerzos a la ardua tarea de sacar a sus hermanos de la miseria y actúan como agentes del levantamiento colectivo, esto es tenido en cuenta como una prueba (si fuera menester) de su pertenencia al grupo y a la misma categoría de extranjeros de la que intentaban escapar. La existencia permanente de la categoría de extranjeros es empleada como un argumento contra la autenticidad de la conversión individual. Sin embargo, perseguir la emancipación de la categoría como un todo es una aventura individual. Si haces algo, tú mismo pierdes. Si no haces nada, ellos ganan.

Soltar lastre

Como hemos observado, una vez atrapadas en el reverso del proyecto liberal (el cebo del ascenso social y su aceptación, a pesar del precio a pagar, a saber, la asunción de la propia inferioridad —la admisión de que los prepotentes autores de la

34. Dench, *Minorities in the Open Society*, p. 127.

propuesta nunca serán olvidados), las víctimas individuales de tal proyecto tienden a desarrollar un sentimiento de aversión hacia sí mismos, de destrucción —poderosa, creadora—, captada por Norman Cohn en su concepto de *demonios interiores*. El tormento causado por los demonios interiores se transforma en agresión contra la categoría de origen —que sirve como su prototipo y es contemplada como su incorporación. Pero la misma categoría conduce a la nauseabunda aversión para con uno mismo, como algo incurable e infectado con un bacilo portador de una enfermedad paralizante e indecente.

El notorio desasosiego del extranjero desemboca en la posición de ambivalencia que él no ha elegido y sobre la que no tiene control (un desasosiego que muy a menudo ha sido construido por el sentir nativo como constatación de una personalidad errátil y adscrito a la deficiencia innata de la tribu foránea), con lo cual es socialmente producida. Puede servir como libro de texto en el caso de profecía autocumplida. No es el resultado de una diferencia cultural, sino un achaque causado por un intento de neutralizarlo: una dolencia endémica del impulso de asimilación y de los sueños irrealistas de reclasificación, admisión y aceptación. Se puede concluir que la definición de extranjero, como fenómeno *cultural*, es el punto de partida de un proceso que conduce a la «revelación» de que la ambivalencia no puede ser expulsada de la existencia, de que tal condición de extranjero posee unos fundamentos mucho más sólidos y menos manipulables que lo «meramente cultural», que las transitorias diferencias elaboradas por el hombre en el estilo de vida y en las creencias.

Conforme más ventajosa es la práctica de asimilación cultural más rápidamente será «descubierta» esta «verdad», la de cómo la progresiva e inquebrantable incongruencia de la asimilación cultural del extranjero es en sí misma un artefacto de asimilación. La inherente *imposibilidad* de realizar el programa de «autorrefinamiento» es así construida como *ineptitud* o *malevolencia* de los «extranjeros», incapacidad o negativa para autorrefinarse. En la constatación progresiva del descalabro del programa de asimilación cultural prospera la idea de destino natural de la raza.

II

LA MODERNIDAD «CONTINGENTE»

CAPÍTULO 3

EL CONCEPTO DE RIESGO[1]

Niklas Luhmann

I

En la actualidad el concepto de riesgo se impone en las especialidades científicas más diversas e, inclusive, en las ciencias más variadas. A este respecto la investigación de la ciencia económica ha ofrecido el tradicional tratamiento estadístico de los cálculos del riesgo, tratamiento que debe importantes propuestas al valioso modelo elaborado por Frank Knight.[2] En su obra este persigue primordialmente una fundamentación del beneficio empresarial a través de la absorción de la incertidumbre. Esta idea no era novedosa; a ella se refiere Fichte cuando trata sobre la propiedad privada y la diferenciación de estamentos. Por otra parte, aquel pudo vincular exitosamente en el contexto de la moderna ciencia económica las teorías micro y macroeconómicas. Desde entonces la diferencia propuesta por Knight entre riesgo e incertidumbre queda establecida como dogma, con la consecuencia de que cualquier innovación conceptual se expone inmediatamente

---

1. Extraído de N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, Gruyter, 1991, pp. 9-40. *(N. del T.)*
2. Véase Frank Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston, 1921.

a la objección de no hacer uso correcto de la idea. Sin embargo, no todas las disciplinas tienen el problema de una fundamentación del beneficio empresarial y, por tanto, tampoco tienen necesidad de diferenciar ni de poner en relación las teorías del mercado y las teorías de la empresa. ¿Por qué entonces se tiene que referir el concepto de riesgo a esta fuente?

A las teorías estadísticas se han añadido las aplicaciones de la teoría de la decisión y de los juegos que se ocupan especialmente del grado de subjetivización oportuna de expectativas y preferencias. Como reacción a esto, los psicólogos y psicólogos sociales han establecido que los hombres no calculan como deberían hacerlo en el caso de atribuir más importancia al predicado «racional» empleado por la estadística. El ser humano no comete errores, dirían algunos, mientras que otros afirmarían que actúa de manera conveniente en el contexto de lo cotidiano. En cualquier caso, llama la atención que la desviación tiene estructura y tendencia. La separación se hace cada vez más grande y profunda. Las disciplinas se alejan entre sí, de forma similar a lo que ocurre con un desplazamiento continental. Se sabe que las amas de casa en los supermercados y los niños de la calle en Brasil pueden calcular de manera altamente exitosa —pero de modo muy distinto a los métodos empleados e impartidos en las escuelas.[3] También se sabe que los valores se pueden cuantificar —con el resultado de que ya no es posible reconocer lo que se pretendía.[4] En roles como, por ejemplo, el de la dirección de las organizaciones, donde la racionalidad es uno de los requerimientos, así como los de precaución y responsabilidad frente a los riesgos, estos no pueden ser cuantificados; o, en todo caso, no como la teoría convencional de la decisión prevé.[5] Pero si esto es así, ¿qué sentido tienen entonces las teorías del riesgo, las cuales determinan sus conceptos con miras al cálculo cuantitativo? ¿Se trata, como en ciertas teorías morales, de proponer un ideal para que cualquier persona pueda constatar que no cumple con las exigencias y que, por fortuna, tampoco lo hacen los demás? El trato con la cantidad y con su relevancia práctica está en juego —en el juego de especialidades y disciplinas científicas.

Hoy se constata la necesidad de efectuar una corrección importante en el interior de este modelo cuantitativo de cálculo de riesgo orientado generalmente por expectativas subjetivas de beneficio; definimos a la citada corrección con la expresión *el umbral de catástrofe*. Partiendo de este, sólo se aceptan los resultados de semejante cálculo, si es que se aceptan, cuando no se traspasa el umbral más allá del cual el infortunio (aún improbable) se experimenta como catástrofe. Por eso las economías de subsistencia sobre las que trabaja el sector agrario son en gran medida proclives al riesgo, ya que sobre ellas recae constantemente la amenaza del hambre, de la pérdida de la siembra, de la imposibilidad de mantener los niveles de producción.[6] En el seno del mundo financiero se encuentran resultados análogos: los empresarios que deben contar con problemas de liquidez son menos propensos al riesgo que aquellos que no cuentan con el riesgo de sus operaciones.[7] Presumiblemente hay que considerar que la descripción del umbral de catástrofe es tenida en cuenta de forma muy dispar según

3. Cf. Terezinha Nunes Carraher, David William Carraher y Analúcia Schliemann, «Mathematics in the Streets and in Schools», *British Journal of Developmental Psychology* (1985), pp. 21-29; Terenzinha N. Carraher, Analúcia D. Schliemann y David W. Carraher, «Mathematical Concepts in Everyday Life», en G.B. Saxe y M. Gearhart (eds.), *Children's Mathematicals*, San Francisco, 1988, pp. 71-87; Jean Lave, «The Values of Quantification», en John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres, 1986, pp. 88-111; *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge (Inglaterra), 1988.

4. Véase, entre otros muchos, Eric Ashby, *Reconciling Man with the Environment*, Londres, 1978.

5. Véase James G. March y Zur Shapira, «Managerial Perspectives on Risk and Risk Taking», *Management Science*, 33 (1987), pp. 1.404-1.413, y los estudios empíricos allí analizados.

6. Para una visión más amplia véase Elisabeth Cashdan (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal Societies*, Boulder, 1990; Allen Johnson, «Security and Risk-Taking among Poor Peasants: A Brazilian Case», en George Dalton (ed.), *Studies in Economic Anthropology*, Washington, 1971, pp. 143-150; James Roumasset, *Rice and Risk: Decision Making among Low-Income Farmers*, Amsterdam, 1976; James Roumasset *et al.* (eds.), *Risk, Uncertainty, and Agricultural Development*, Nueva York, 1979; John L. Dillon y Pasquale L. Scandizzo, «Risk Attitudes of Subsistence Farmers in Northeast Brazil: A Sampling Approach», *American Journal of Agricultural Economics*, 60 (1978), pp. 425-435.

7. Cf. Peter Lorange y Victor D. Norman, «Risk Preference in Scandinavian Shipping», *Applied Economics*, 5 (1973), pp. 49-59.

si el riesgo se toma como sujeto activo, que decide, o como sujeto pasivo que es afectado por las decisiones arriesgadas ajenas.[8] Esto hace más difícil creer que semejantes cálculos proporcionen en situaciones específicas probabilidades de consenso.

También las ciencias sociales han descubierto el problema del riesgo. Antropólogos de la cultura, de la sociedad, politólogos saben que la valoración y la aceptación del mismo no es únicamente un problema psíquico sino fundamentalmente social. Así, la conducta individual o se adecua a las expectativas socialmente mantenidas por los grupos de referencia relevantes o bien responde a procesos de socialización específicos —sea a favor o en contra del criterio socialmente admitido.[9] El trasfondo de esta posición radica en una mejor comprensión del alcance del problema del riesgo inspirado ante todo en los problemas tecnológicos y ecológicos de la sociedad moderna. La pregunta relevante a este respecto se ocupa de saber quién o qué decide si (y en qué horizontes objetivos y temporales) un riesgo en tanto tal ha de ser considerado o no. A las ya conocidas discusiones sobre el cálculo, percepción, valoración y aceptación del riesgo, se suma ahora la problemática sobre la *selección* de riesgos, problemática que no trata sobre la casualidad, sino sobre la posibilidad de que los factores sociales puedan dirigir el citado proceso de selección.

Sin embargo todavía estos propósitos presuponen siempre un punto de partida individualista, si bien modifican los resultados de la investigación psicológica. Si, como resultado, por ejemplo, los individuos subestiman en el contexto de la cotidianidad los riesgos típicos —ya que hasta el momento les ha ido bien y sobrevaloran el poder de control en relación a situaciones futuras, infravalorando la dimensión del daño— se puede preguntar qué rasgos debe tener una comunicación que pretenda incrementar la conciencia del riesgo.[10] Sin duda alguna, esta inclusión de los contextos y operaciones sociales proporciona el complemento necesario de las consideraciones psicológicas. De igual modo, conduce a explicaciones convincentes para aquellos casos en que los individuos reaccionan de forma diversa ante distintas situaciones sociales. Con el progresivo despliegue de este saber finalmente se debe preguntar si el fenómeno del riesgo ha de ser atribuible a la decisión (sea racional, intuitiva, rutinaria) del individuo. O si, en un planteamiento estrictamente sociológico, el fenómeno del riesgo ha de ser tematizado en el sentido de resultante final de un cúmulo de comunicaciones —incluyendo la comunicación de decisiones tomadas individualmente.

De igual modo la sociología ha fijado su atención en el problema del riesgo, o, al menos, ha reclamado para sí la citada categoría. Tras el debilitamiento de los prejuicios anticapitalistas, la ciencia sociológica encuentra una nueva oportunidad para completar con un nuevo contenido su viejo rol, el de alarmar a la sociedad.[11] Esto ocurre de momento de manera irreflexiva en referencia a su propio rol. Pero si la sociología sabe que los riesgos se seleccionan: *¿por qué y cómo lo hace consciente ella misma?* Una reflexión de amplio alcance teórico debería reconocer el componente «autológico», que siempre

8. Más detallado en el capítulo 6 de *Sociologie des Risikos*, Berlín, 1990.

9. A este respecto, muy provocativo: Mary Douglas y Aaron Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, 1982; Mary Douglas, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Londres, 1985. Cf. Branden B. Johnson y Vincent T. Covello (eds.), *The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception*, Dordrecht, 1987; Lee Clarke, «Explaining Choices Among Technological Risks», *Social Problems*, 35 (1988), pp. 22-35 (con el acento puesto en los intereses de la organización que interviene); Christoph Lau, «Risikodiskurse: Gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Definition des Risikos», *Soziale Welt*, 40 (1989), pp. 418-436 (donde se destaca la diferencia entre las perspectivas de los interesados y de los afectados); Aaron Wildavsky y Karl Drake, «Theories of Risk Perception: Who Fears What an Why», *Daedalus*, 119, 4 (1990), pp. 41-60.

10. Por ejemplo, existen investigaciones en el ámbito de las advertencias de riesgo en la publicidad de productos. (Véase W. Kip Viscusi y Wesley A. Magat, *Learning About Risk: Consumer and Worker Responses to Hazard Information*, Cambridge, MA, 1987.) También pertenecen a este contexto una multitud de intentos efectuados teniendo en cuenta el riesgo de sida en la conducta sexual. Se puede suponer que una política de información aquí tiene mejores posibilidades que una intención educadora. Cf. Douglas, *op. cit.*, pp. 31 ss. La mera información asegura al individuo su autoimagen, dejándole la decisión, mientras que todo lo que va más allá de ello aparece como paternalista, a pesar de dirigirse también al individuo, además de pedirle que acepte iniciativas que se oponen a sus propias tendencias.

11. Cf. Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, 1986.

emerge cuando los observadores observan a los observadores. Aquello que la sociología reconoce en los condicionamientos sociales de toda vivencia y acción vale, mutatis mutandis, también para sí misma. Dicho de otro modo, no puede observar a la sociedad desde fuera, ya que opera en su interior, *cosa que debería saber*. La sociología se entrega a temas de máxima actualidad, apoya movimientos de protesta, describe las dimensiones de la peligrosidad de la tecnología moderna o previene ante los irreparables daños sufridos por el medio ambiente. Pero de esto ya hay quien se encarga. Lo que deberíamos añadir es, por lo tanto, una teoría de la selectividad de todas las operaciones sociales, incluyendo la observación de estas operaciones sociales y así mismo las estructuras que determinan estas operaciones. Por ello el tema del riesgo correspondería a la sociología en el marco de una teoría de la sociedad moderna, teoría que se encargaría de acuñar un aparato categorial específico. Empero, no existe semejante teoría y las tradiciones en las que con frecuencia se orientan la mayoría de los teóricos de la sociología ofrecen pocos puntos de apoyo para temas como la ecología, tecnología, riesgo, por no hablar de los problemas de la autorreferencia.

No podemos debatir aquí las dificultades propias de la investigación interdisciplinar; existe colaboración a nivel de proyectos, así como en dominios de investigación que se podrían tildar de «transdisciplinares», por ejemplo, la cibernética y la teoría de sistemas. El estudio del riesgo pudiera ser otra posibilidad; no obstante, llaman la atención, sobre este particular, las consecuencias negativas obtenidas a través de la cooperación entre numerosas disciplinas y ámbitos del conocimiento. No hay concepto alguno del riesgo que pudiera satisfacer las pretensiones científicas. Es cierto que para los dominios científicos participantes sus respectivos contextos teóricos les otorgan la orientación suficiente. En todo caso, debe ponerse en duda que se sepa y se tenga claro de qué se habla, tanto en relación a las especialidades particulares como, en especial, en relación a la cooperación interdisciplinar. No es admisible que se propongan como punto de partida unos fundamentos teóricos que pretendan descubrir y analizar en la realidad desuyo hechos de riesgo. La conceptualidad constituye el objeto

del que se habla.[12] El mundo exterior ignora todos los riesgos ya que no conoce ni distinciones, ni expectativas, ni valoraciones, ni probabilidades *—y funge como un resultado específico de los sistemas que observan en el entorno de otros sistemas*.

Si se buscan las determinaciones definitorias del concepto riesgo, nos introducimos en un mundo de tinieblas en el que la vista no alcanza demasiado lejos. Asimismo las contribuciones hasta ahora efectuadas no interpretan de manera adecuada el problema.[13] A menudo el concepto de riesgo se define como «unidad de medida»;[14] pero si se trata únicamente de un problema de medición, no se ve el motivo por el que se le concede tanta importancia. Los problemas de medición son problemas de convención y, en todo caso, los riesgos de la medida (también los errores de la medición) son algo muy distinto de lo que es medido como riesgo. De todo esto pueden dar fe paradójicamente las ciencias exactas, donde la

12. Esto no debe ser entendido como testimonio de una versión «idealista» o «subjetivista» de la teoría del conocimiento. Hay que decir que la ciencia (y, por ende, también la sociedad) ha de orientar sus propias operaciones hacia la diferenciación entre autorreferencia y referencia externa con el fin de no confundirse con sus objetos. El resultado para el científico es que hay un estado de hechos objetivo, que se puede definir con el concepto de riesgo. Con este no hay garantía de una identificación y captación coincidente por parte de una pluralidad de observadores; y esto tanto menos cuanto mayor desarrollo de diferenciación sistémica existe en la sociedad y en sus sistemas parciales. En todo caso, a lo largo del texto se discute este problema.

13. Baruch Fischhoff, Stephan R. Watson y Chris Hope («Defining Risk», *Policy Sciences*, 17 [1984], pp. 123-139), oscilan, por ejemplo, entre dos planos: el de la determinación del concepto de riesgo y el de la medida de riesgos concretos. Lawrence B. Gratt («Risk Analysis or Risk Assessment: A Proposal for Consistent Definitions», en Vincent T. Covello *et al.* [ed.], *Uncertainty in Risk Assessment, Risk Management, and Decision Making*, Nueva York, 1987, pp. 241-249), llega, tras una discusión sobre los intentos de definición, a la suya propia: «The potential for realization of unwanted, adverse consequences to human life, health, property, or the enviroment» (244, 248). Pero: ¿consecuencias de qué? ¿no se puede arriesgar también otras cosas, por ejemplo, la reputación?

14. Por ejemplo definen Robert W. Kates y Jeanne X. Kasperson («Comparative Risk Analysis of Technological Hazards», *Proceedings of the National Academy of Science*, 80 [1983], pp. 7.027-7.038, esp. 7.029): «A hazard, in our parlance, is a threat to people and to what they value (property, environment, future generations, etc.) and risk is a measure of hazard». Esta versión teórica de la medición puede ser desplegada hacia una multitud de variantes y provocar un buen número de contribuciones científicas. Véase Helmut Jungermann y Paul Slovic, «Die Psychologie der Kognition und die Evaluation von Risiko», en G. Bechmann (ed.), *Risiko und Gesellschaft*, Opladen (en prensa), ms., p. 3.

exactitud debe ser expresada bajo la forma de cálculo, mientras que el lenguaje ordinario se utiliza de manera más imprecisa.

Por lo general ha quedado estipulado no ofrecer demasiada atención a las cuestiones de definición. El motivo es que estas sólo hacen las veces de demarcación, no de descripción (ni mucho menos de explicación) de los objetos. En todo caso, de no aclarar qué objeto debe ser tratado en realidad, carece de sentido iniciar la investigación. Como consecuencia, el sociólogo, justificada e injustificadamente, puede pensar que esta falta de claridad le ofrece la posibilidad de ocuparse, de manera cambiante, de temas según la moda y según el cliente y la atención que la sociedad dispense. Por tanto, tenemos suficientes razones para ocuparnos de la acotación del ámbito objetivo perteneciente a la investigación del riesgo.

II

Las antiguas civilizaciones desarrollaron para problemas análogos unas técnicas muy dispares. Naturalmente no necesitaron de la palabra riesgo, tal y como nosotros la entendemos. Por supuesto que elaboraron determinados mecanismos culturales que dotaban de certidumbre a la existencia futura. En este sentido, se confió mayormente en la práctica de la adivinación, si bien esta no garantizaba una seguridad plena respecto a los acontecimientos venideros. Por lo demás permitía que la propia decisión no desatara la ira de los dioses o de otras fuerzas numinosas y garantizaba el contacto con los misteriosos designios del destino.[15] En muchos aspectos el

15. De manera resumida, Vincent T. Covello y Jeryl Mumpower («Risk Analysis and Risk Management: A Historical Perspective», *Risk Analysis*, 5 [1985], pp. 103-120), aluden a la certidumbre proveniente del consejo y autoridad religiosa. Sin embargo, en la evolución de los complejos sistemas de adivinación (preceptos de sabiduría) propios de las primeras culturas con escritura de Mesopotamia y China no se verifica que la incertidumbre en ningún caso fuera superior. Muy al contrario, se convirtieron, desde una óptica evolutiva, en saberes progresivamente complejizados, en signos escritos, en ambivalencias necesitadas de interpretación o de réplica y no

complejo semántico del pecado (conducta que viola los ordenamientos religiosos) ofrece un equivalente funcional, ya que puede servir para explicar el surgimiento de la desgracia.[16] Ya en el antiguo comercio marítimo oriental existía conciencia de riesgo con los correspondientes ordenamientos jurídicos,[17] que en sus inicios apenas eran distinguibles de los programas adivinatorios, de la llamada de los dioses protectores, etc. Sin embargo, con la división jurídica entre el patrón y el navegante, se establecieron aún más claramente sistemas de seguros, que ya en la Edad Media influyeron en el derecho de comercio marítimo y en los seguros marítimos. No obstante, en la antigüedad no cristiana faltó una conciencia mínimamente desarrollada de las decisiones. De «riesgo» se habla por vez primera en el transcurso de la Edad Media a la incipiente modernidad.

Los orígenes de la palabra son desconocidos. Hay quien habla de su posible procedencia árabe. En Europa el término ya se encuentra en documentos medievales, sin embargo se extiende en primer lugar con la llegada de la imprenta, especialmente en Italia y España.[18] De cualquier modo, se echan de menos investigaciones históricas respecto al concepto riesgo.[19] La razón es que el citado término aparece con poca frecuencia y muy disperso en diferentes ámbitos de la reali-

en figuras de la *self-fullfilling prophecy* (el modelo de Edipo), las cuales advertían que introducir en sus propios cálculos las profecías de las desgracias futuras con el objetivo de esquivarlas, era precisamente lo que provocaba su aparición.

16. Véase para esta comparación Mary Douglas, «Risk as a Forensic Resource», *Daedalus*, 119, 4 (1990), pp. 1-16, esp. 4 ss.

17. Cf. A.L. Oppenheim, «The Seafaring Merchants of Ur», *Journal of the American Oriental Society*, 74 (1954), pp. 6-17.

18. Para la lengua inglesa, *The Oxford English Dictionary*, 2.ª ed., Oxford, 1989, tomo XIII, p. 987, contiene testimonios sobre esto desde la segunda mitad del siglo XVII. Para el alemán, lo mismo en *Das Deutsche Fremdwörterbuch* (ed. Hans Schulz; más tarde, Otto Basler), tomo 3, Berlín, 1977, pp. 452 ss., testimonios de mitad del siglo XVI. Se debe reparar en que el *risicum* neolatino fue utilizado ya mucho antes, cosa que ocurre también en Alemania, así que estos testimonios se enfrentan a las preguntas: en primer lugar si fue publicado en alemán, y en segundo lugar qué es lo que fue publicado.

19. Una alternativa a esto pudiera encontrarse en investigaciones histórico-plásticas e histórico-simbólicas. Cf. Hartmut Kugler, «Phaetons Sturz in die Neuzeit: Ein Versuch über das Risikobewusstsein», en Thomas Cramer (ed.), *Wege in die Neuzeit*, Munich, 1988, pp. 122-144.

dad social. El viaje por mar y el comercio son casos en los que el empleo de la palabra es frecuente. Los seguros marinos son un primer ejemplo de la planificación del control de riesgo.[20] Independientemente de esto, se encuentran formulaciones como «ad risicum et fortunam...», o «pro securitate et risico...» o «ad omnem risicum, periculum et fortunam Dei...» en contratos que reglamentan quién debe hacerse responsable en caso de daño.[21] Sin embargo, la palabra *riesgo* no permanece restringida a este ámbito, muy al contrario se difunde desde el año 1500 con motivo de la aparición de la imprenta. Scipio Ammirato piensa, según fuentes consultadas,[22] que, por ejemplo, aquel que difunde rumores corre el riesgo de ser cuestionado acerca de las bases de sus afirmaciones. Giovanni Bottero afirma: «Chi non risaca non guadagna» y restringe esta máxima a una vieja tradición de proyectos vanos y temerarios.[23] Annibale Romei reprocha el «non voler arrischiar la sua vita per la sua religione».[24] En una carta de Luca Contile, fechada el 15 de septiembre de 1545,[25] a Claudio Tolomei se encuentra la siguiente formulación: «vivere in risico di metteri in mano di gente forestiere e forse barbare». El lenguaje de esta etapa histórica dispone de términos como peligro, desafío, azar, suerte, arrojo, temor,

20. Es destacable la conceptualización jurídica de estos contratos. Como en el contexto de las acciones legales de la tradición del derecho civil eran requeridos para una demanda *nomen et causa*, no era sencillo establecer nuevos tipos de contratos. Para este propósito recurrían a la época romana y al abuso que en esta se hacía de la apuesta. La indeterminación de un suceso incierto, sobre cuya aparición o no aparición se podría establecer una apuesta, se trasladaba al marco de los temores reales. Cf. Karin Nehlsen von Stryk, «Kalkül und Hazard in der spätmittelalterlichen Seeversicherungspraxis», *Rechtshistorisches Journal*, 8 (1989), pp. 195-208.

21. Cf. Erich Maschke, «Das Berufbewusstsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns», en Carl Haase (ed.), *Die Stadt des Mittelalters*, tomo 3, Darmstadt, 1973, pp. 177-216, esp. 192 y ss.; Adolf Schaube, «Die wahre Beschaffenheit der Versicherung in der Entstehungszeit des Versicherungswesens», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 60 (1893), pp. 40-58, 473-509, esp. 42, 476.

22. *Della Segretezza*, Vinezia, 1598, p. 19.

23. *Della Ragion di Stato* (1589), citado según la edición de Bolonia de 1930, p. 73. La disminución de la crítica moral hacia la temeridad, la arrogancia, soberbia y demás; cf. también Kugler, *loc. cit.* (1988).

24. *Discorsi*, Ferrara, 1586, p. 61.

25. Citado por Claudio Donati, *L'idea di Nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII*, Roma 1988, p. 53.

aventura (*aventuyre*).[26] Sin embargo, la utilización de un nuevo vocablo responde a la necesidad de conceptualizar una situación puntual que no puede ser expresada con la precisión requerida por las palabras de que se dispone en ese momento. Por otra parte, la palabra tiende a sobrepasar el contexto de partida (el ya citado «non voler arrischiar la sua vita per la sua religione»), por lo cual no es fácil reconstruir, a partir de algún hallazgo casual, los motivos que posibilitaron su aparición.

Con todas estas reservas, el problema radica en comprender que son accesibles algunas ventajas únicamente si se pone algo en juego, vale decir, si se asumen riesgos. No se trata del problema de los costes calculados de antemano que se ven compensados por las ventajas obtenidas. Por el contrario, refiere a una decisión de la que arrepentirse, *como se puede prever*, cuando se ocasiona el daño que se esperaba evitar. Con la institucionalización de la confesión, la religión ha intentado conducir el arrepentimiento al pecador. Desde un punto de vista secular el cálculo de riesgo trata de un programa de minimización del arrepentimiento. En el primer caso se alude a un *enfoque inconsistente respecto al transcurso del tiempo*. En el segundo, a un tener en cuenta el factor tiempo. La diferencia entre la perspectiva religiosa y secular también se halla en la tensión del conocido cálculo de fe propuesto por Pascal.[27] El riesgo de incredulidad es elevado, ya que la salvación está en juego. El riesgo de creer, por el contrario, ni tan siquiera es considerado.

Estas indicaciones muestran la complejidad del problema que subyace al surgimiento del concepto. No se trata de un mero cálculo de costes en virtud de un pronóstico seguro. Tampoco alude a la clásica supernorma ética de la modestia (*modestas, mediocritas*) y de la justicia (*iustitia*) respecto a todos los bienes deseables. De igual modo, no refiere a formas

26. Estos dos últimos términos hoy se han convertido en sinónimos de la palabra *riesgo*; véase Bruno Kuske, «Die Begriffe Angst und Abenteuer in der deutschen Wirtschaft des Mittelalters», *Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung*, N.F. 1 (1949), pp. 547-550.

27. En *Pensées*, n.° 451, «Nach der Zählung der Ausgabe der Bibliothèque de la Pléiade», París, 1950, pp. 953 ss., Pascal habla de *hazard, hazarder*.

ahistóricas de racionalidad con las que una sociedad estancada en el tiempo mantiene que la vida perdura sobre un conglomerado de ventajas y desventajas, perfecciones y corrupciones y en las que a menudo el bien deviene mal. No es un intento de expresar a la racionalidad en una metarregla, ya sea de optimización o de moderación, que pretenda dar cabida a la diferencia entre lo bueno y lo malo como unidad y formular esta como buena (como valor recomendable). No alude a la resolución de una paradoja con la que se está confrontado cuando el esquematismo del bien y del mal se aplica sobre uno mismo. No se trata de banalidades retóricas que encuentran el bien en lo malo y lo malo en el bien.[28] Consecuentemente se derrumban las viejas prudencias en las que la *varietas temporum* y la mezcla de propiedades buenas y malas del prójimo juegan un importante papel. Al mismo tiempo que se utiliza la terminología del riesgo, se emplean reiteradamente estos viejos medios —por ejemplo, en las teorías de las virtudes del príncipe y de sus mentores o en el concepto de la razón de estado. Sin embargo, se reconoce en la dramatización de esas formas semánticas que la auténtica dimensión del problema pasa totalmente desapercibida. Sobre este particular Richelieu lanza la siguiente máxima: «Un mal qui ne peut arriver que rarement doit être présumé n'arriver pint. Principalement, si, pour l'éviter, on s'expose à beaucoup d'autre qui sont inévitable et de plus grand conséquence».[29] Lo que subyace a esta idea es que hay demasiadas razones por las que algo de manera improbable puede cambiar su curso como para considerarlas en un cálculo racional. Esta máxima nos conduce al centro de la controversia política actual sobre las consecuencias de los problemas tecnológicos y ecológicos de la sociedad moderna. Esto confiere al concepto de riesgo, que Richelieu no tuvo que utilizar, un valor muy distinto.

Las investigaciones históricas sobre el término *riesgo* no aportan ninguna información veraz. Tan sólo algún punto de apoyo, especialmente el de que las pretensiones de racionalidad se encuentran progresivamente en una relación precaria con el tiempo. Así es, ese mismo punto de apoyo subraya que el término *riesgo* refiere a decisiones con las que se vincula el tiempo, *aunque el futuro no se puede conocer suficientemente; ni tan siquiera el futuro que se produce a través de las decisiones personales*. Desde Bacon, Locke y Vico aumenta la confianza en la factibilidad de las relaciones; y progresivamente se fue aceptando que conocimiento y productividad iban de la mano. Esta pretensión se corrige en cierta manera con la noción de riesgo, así como con la novedad del cálculo de probabilidad. Ambos conceptos parecen garantizar que cuando algo cambia su curso normal puede haberse desarrollado correctamente. Por tanto, inmunizan a la decisión frente al fracaso en la medida en que sólo se aprende a evitar errores. Así se modifica el sentido de *securitas*. Mientras la tradición latina ve en ella una predisposición subjetiva a la ausencia de preocupación o, en una valoración negativa, a la despreocupación en relación a las cuestiones de la salvación (= *acedia*), en la tradición francesa (*sûreté*, que más tarde adquiere el sentido de *sécurité* subjetiva) se toma al concepto en su significado objetivo[30] —como si se hubieran encontrado los fundamentos de las decisiones seguras en relación a un futuro siempre incierto. Con la ampliación de las pretensiones del saber, las viejas limitaciones cosmológicas, las esencias y misterios de la naturaleza se sustituyen por nuevas distinciones, que caen en la esfera del cálculo racional. Así es como se entiende el riesgo hasta nuestros días.

Esta tradición racionalista basa la comprensión del problema en que los daños se deben evitar en lo posible. Esto limita de forma considerable posibilidades de acción, por ello hay que admitir y «arriesgar» acciones, que pueden desencadenar,

28. Diferentes ejemplos se encuentran en Ortensio Lando, *Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere*, Vinegia, 1545; Ortensio Lando, *Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta, in tre orationi distinta*, Vinegia, 1545.

29. Citado según la edición *Maximes de Cardinal de Richelieu*, París, 1944, p. 42. Debido a su permanente actualidad, véase Howard Kunreuther, «Limited Knowledge and Insurance Protection», *Public Policy*, 24 (1976), pp. 227-261.

30. Con cuantiosa documentación véase Emil Winkler, *Sécurité*, Berlín, 1939. Cf. también la investigación de F.X. Kaufmann en la que se justifica un cambio de sentido del citado concepto en la modernidad: Franz-Xaver Kaufmann, *Sicherheit als soziologische und sozialpolitisches Problem: Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*, Stuttgart, 1970.

según el cálculo de probabilidad, daños evitables. Todavía hoy los riesgos se indagan a través de la magnitud y de las probabilidades del daño.[31] Con otras palabras, se trata de una extensión controlada de la esfera de la acción racional, algo muy semejante a como ocurre en la economía en donde no se apuran las posibilidades de acción racional, cuando se trabaja con capital propio y no con créditos. Para este propósito basta, primeramente, con aceptar, en referencia a las consecuencias de diversas decisiones, las diferentes funciones de beneficio y las distribuciones de la probabilidad y, en segundo lugar, caracterizar la decisión como arriesgada en virtud de la variabilidad de resultados. Un *concepto* de riesgo que exceda esta perspectiva es superfluo en el interior de esta teoría.

La tradición racionalista puede presentar buenas razones como para que sea inoportunamente refutada. La renuncia al riesgo supone, bajo las condiciones actuales, renuncia a la racionalidad. Y, sin embargo, hay algo que no acaba de ser satisfactorio. A la tradición racionalista se le ha reprochado que no ve, lo que no ve, «... failing to take account of the blindness inherent in the way problems are formulated».[32] Pero si se quiere observar de la manera en que lo hace la tradición racionalista, debe despojarse de la concepción del problema que destaca en ella. Tenemos, entonces, que dejarla con su problema, pero, al mismo tiempo, comprender que no puede ver lo que no puede ver. Se debe añadir un segundo orden en el plano de la observación. Empero, esto plantea las pretensiones de la formación del concepto, de la que ni el contexto de discusión interdisciplinar ni la historia de la palabra transmiten una idea suficiente.

31. Pero también se pueden encontrar voces críticas y no precisamente desde los ámbitos de la matemática aplicada. Véase Sir Hermann Bondi, «Risk in Perspective», en M.G. Cooper (ed.), *Risk: Man-made Hazards to Man*, Oxford, 1985, pp. 8-17.

32. Así Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design Reading*, Massachusetts, 1987, p. 77. Cf. también pp. 97 ss.

III

En el plano de segundo orden, en el observar del observar, se lleva a cabo la formación del concepto con sumo cuidado. Partimos del hecho de que cada observador debe emplear una diferencia ya que él no puede indicar otra cosa, que la que él quiere observar. Las indicaciones son únicamente posibles a causa de una diferencia de lo indicado. Las diferencias a este respecto sirven para ofrecer la posibilidad de indicar una u otra parte de la diferencia. Seguimos en esto a George Spencer Brown[33] y a su cálculo formal. Por ello hablamos ocasionalmente de «forma» cuando suponemos una diferencia, que separa dos partes y exige operaciones (y también tiempo) —sea para repetir la indicación de una de las partes, sea para condensar su identidad; sea para cruzar el límite y proceder desde la otra parte con la siguiente operación. Elegimos este punto de partida en lugar de otros más comunes, ya sea la teoría causal o la metodología estadística, ya que queremos investigar las observaciones y estas no son otra cosa que indicaciones diferenciadoras.

Otra advertencia refiere a la diferenciación del observar del primer y del segundo orden. Cada observador utiliza una diferenciación para indicar una u otra parte. Para el paso de una a otra parte necesita tiempo. El observador no puede observar las dos partes *a la vez*, aunque cada parte es *simultáneamente* la otra parte de la otra. Por eso es imposible para él observar la unidad de la diferencia mientras él hace uso de ella. El motivo es que para ello tendría que diferenciar esta diferencia y emplear otra para la que vale lo mismo. Dicho de otro modo: el observar no se puede observar a sí mismo, aunque un observador en tanto sistema tiene tiempo para cambiar las diferencias y, por consiguiente, también puede observarse a sí mismo en el sentido de observación del segundo orden.

Por otra parte, debemos distinguir dos modos de diferenciar. Uno indica algo diferenciándose de todo lo demás sin especificar al resto de la diferencia. Para los fines de nuestra

33. Véase *Laws of Form*, citado según la nueva edición, Nueva York, 1979.

investigación, llamaremos *objetos* a aquello que se especifica con este tipo de diferencia.[34] En la observación de objetos coinciden la indicación y la diferenciación del objeto; sólo pueden realizarse *uno actu*. Por el contrario, el otro modo de distinción limita lo que ha de tomarse en cuenta en el otro lado, por ejemplo, mujeres/hombres, justo/injusto, caliente/frío, virtud/vicio, elogio/desaprobación. A los productos de esta práctica diferenciadora los denominaremos *conceptos*. Tanto objetos como conceptos son constructos dependientes de la diferenciación de un observador. Sin embargo, los conceptos distancian al observador más que los objetos. Ello obedece a que el diferenciar y el indicar se despliegan con operaciones de observación más intensas y, a su vez, exigen una diferenciación de las diferenciaciones.

La aparición tardía en la historia de hechos que se designan con el nuevo término de «riesgo» tiene que ver con una multitud de diferencias que son elevadas a concepto y señaladas como unidad. No se trata únicamente de una descripción del mundo por parte del observador de primer orden, observador que ve algo positivo o negativo, que determina y mide cualquier cosa. Refiere en mayor medida a la reconstrucción de un fenómeno de todo punto contingente y que ofrece, por tanto, distintas perspectivas a observadores diferentes.

Por una parte, puede tener lugar —o no— un perjuicio futuro. Visto desde el presente, el futuro es incierto, mientras que los presentes ulteriores son determinados por referencia al deseo o al no-deseo. Todavía no se puede saber ahora el cómo; pero sí que se tendrá conocimiento por parte de uno mismo o por otro observador de lo que en el presente futuro sea el caso; es entonces cuando lo acaecido es enjuiciado posiblemente de diferente modo entre ellos.

---

34. Existen otras muchas utilizaciones de la noción de objeto. Es importante que no nos detengamos en la diferenciación objeto/sujeto; la elección de esta forma (la forma sujeto) no tendría lugar para lo que nosotros designamos en el texto como «concepto», y si así fuera, debería proponer los conceptos de «sujetos» como instrumentos de observación cayendo con ello en el problema irresoluble de la «intersubjetividad». De este modo no se podría describir correctamente el observar del observador y se perdería con seguridad en la espesura de sospechosa ideología, relativismo, pragmatismo, pluralismo, teoría del discurso, etc.

Por otra parte, lo que puede ocurrir en el futuro depende de la presente decisión a tomar. De hecho, se habla de riesgo en el momento en que se pueda tomar una decisión sin la que los posibles daños no pueden producirse. No debe ser determinante para el concepto (aunque sí es una cuestión de definición) si el que decide percibe el riesgo como consecuencia de su decisión o si son otros quienes se lo atribuyen. Tampoco el instante en que esto ocurre —en el momento de la decisión o después. Tal y como proponemos aquí el concepto de riesgo, es decisivo que el daño contingente sea ocasionado de forma contingente y, por ende, evitable. De igual modo, aquí son imaginables diferentes perspectivas del observador con diferentes puntos de vista al respecto, sobre si, bajo la admisión de riesgo, debe decidirse o no.

Este concepto refiere, con otras palabras, a una elevada disposición de contingencia. A imitación del concepto en Kant y de su referencia temporal también se puede hablar de *esquema* de contingencia. Con Novalis, de «unidad total del esquema».[35] El hecho de que las dos situaciones de contingencia temporal, suceso y daño, lleguen a ensamblarse como contingencias (no como hechos), aunque no tiene por qué darse esto, trae consigo la posibilidad de que los observadores puedan diferir en sus opiniones. Las contingencias temporales provocan contingencias sociales. Esta pluralidad no es cancelable en una única fórmula de ser. Naturalmente se puede convenir si se debe o no decidir. Sin embargo, esto pertenece al ámbito del acuerdo, no del conocimiento. Una vez que este es desglosado en las diferenciaciones temporales y sociales no hay posibilidad alguna de regresar a la inocencia del conocimiento primordial del mundo. La puerta hacia el paraíso se cierra con la presencia del término *riesgo*.

Eso que hemos designado como esquema de contingencia desgasta el medio Sentido, en el que encuentran forma todas las vivencias y comunicaciones. El sentido se puede definir como un medio, que es originado gracias a un superávit de

---

35. De igual modo en los *Estudios filosóficos 1975/96* después de la reunión de las ediciones de Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel, *Werke, Tagebücher und Briefe von Hardenbergs*, tomo 2, Darmstadt, 1978, p. 14. Allí también se dice: «El esquema está en interacción consigo mismo. En sus emplazamientos cada particular sólo es lo que es a través de los otros».

indicaciones de otras posibilidades.[36] En último término, todo sentido se basa en la distinción entre actualidad y potencialidad.[37] Por eso, lo actual siempre es como es; y se da simultáneamente en el mundo junto a otras actualizaciones.[38] Todo sistema ejecuta (o no) sus operaciones en la actualidad, por lo cual nunca puede darse la liberación de la arbitrariedad.[39] Empero, en el marco de sentido constitutivo de lo posible pueden incrementarse la multiplicidad de perspectivas, con lo cual la localización de la forma se convierte en escabrosa tarea. Esto se puede constatar en que las posibilidades de negar el riesgo aumentan —sea en la dirección a la certidumbre, en caso de afirmar la imposibilidad de daño futuro, sea en dirección al peligro, en caso de cuestionar la imputación del perjuicio a una decisión; sea con ayuda de diferenciaciones secundarias como riesgos conocidos/desconocidos, comunicados/incomunicados. Como ocurre en la problemática de la lógica modal, se debe especificar el empleo de las negaciones.[40] El efecto práctico de este paso se muestra en el segundo o tercer plano del observar bajo la condición de que la negación de un riesgo —así como su forma— también es por su parte un riesgo.

Sin embargo, las condiciones de la utilización operativa del concepto riesgo siguen sin aclararse. ¿Qué designa esta palabra? ¿Qué posibilidad de negación implica el concepto cuando se le quiere dotar de un significado preciso para la aplicación científica? Si se pretende saber qué piensa un observador (de segundo orden) cuando él señala una perspectiva de observación como riesgo, debemos estar en condiciones de indicar en el marco de qué diferencia del concepto riesgo se refiere a una

36. Más detallado, Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, pp. 92 y ss.

37. Por lo demás, se trata de una diferenciación que puede reaparecer en sí misma. Lo actual es el modo de lo posible en sí mismo posible (y no imposible), mientras en lo posible están anunciadas otras actualizaciones.

38. Ver Niklas Luhmann, «Gleichzeitigkeit und Synchronisation», en la obra del mismo autor, *Soziologische Aufklärung*, tomo 5: *Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, 1990, pp. 95-130.

39. Las decisiones arriesgadas también son decisiones, y en cuanto sucesos actuales son observables. Tienen lugar junto con otras bajo la condición de la simultaneidad. Y esto ocurre tal y como ocurre.

40. Para el tratamiento de los problemas y necesidades de una lógica polivalente, cf. Elena Espósito, *Rischio e Osservazione*, ms., 1990.

parte (y no a la otra). Nos preguntamos por la forma que orienta a un observador cuando designa una observación como riesgo. Por forma entendemos un límite, un corte que separa dos partes. Tras esto, se debe indicar desde qué parte se inicia la siguiente operación.

Se sabe que la tradición racionalista bosquejó una forma, nunca un concepto de riesgo. El problema queda traducido en directrices de cálculo; cómo a pesar del recurso a oportunidades racionales los daños pudieran posiblemente ser evitados. Entendido como forma refiere a lo óptimo/no-óptimo y, por extensión, a un flujo de diferencias secundarias propias de distintos modos de cálculo. El significado del problema y su específica modernidad no deben ser infravalorados, muy al contrario, deben ser destacados en toda su magnitud. No encontramos, a pesar de todo, en el seno de esta tradición la forma que nos aporte el concepto de riesgo.

Se encuentra muy extendida la idea de que el concepto riesgo funge como contrapunto categorial de *seguridad*.[41] En la retórica política esto tiene la ventaja de que quien se expone ante operaciones arriesgadas en realidad manifiesta una preocupación desmesurada por el valor de la seguridad. Lo cual conduce automáticamente a la idea de que la seguridad es un anhelo, si bien se dan situaciones en el mundo (antes se decía: debajo de la luna) en las que hay que asumir ciertos riesgos. Con ello, la forma riesgo se convierte así en una variante de la diferencia favorable/desfavorable. Una versión más sofisticada de este concepto es empleada por los expertos en seguridad. La experiencia de esta profesión enseña que la seguridad absoluta es inalcanzable. Siempre puede ocurrir algo inesperado.[42] Por eso emplean el concepto de riesgo para precisar mediante el cálculo el nivel de seguridad al que se puede acceder.[43] Al

41. Cf. Lola L. López, «Between Hope and Fear: The Psychology of Risk», *Advances in Experimental Social Psychology*, 20 (1987), pp. 255-295, esp. 275 y ss.

42. Desde este punto de vista se puede decir que las causas son las insuficiencias humanas.

43. De este modo, por ejemplo E.N. Bjordal, «Risk from a Safety Executive Viewpoint», en W.T. Singleton y Jan Hoven (eds.), *Risk and Decisions*, Chichester, 1987, pp. 41-45. Cf. también Sylvius Hartwig (ed.), *Grosse technische Gefahrenpotentiale: Risikoanalysen und Sicherheitsfragen*, Berlín, 1983.

mismo concepto corresponde el paso de los análisis deterministas a los análisis probabilistas. También se encuentra en la literatura relativa a la defensa del consumidor.[44] Esto confirma la difundida tendencia de definir al riesgo como una unidad de medida para operaciones de cálculo. Hay que conceder, en último término y especialmente con la mirada puesta en el terreno de la sociología, que el concepto de seguridad es una ficción social. Por ello se debe investigar eso que en la comunicación social se trata como seguro y, a su vez, el grado de estabilidad de esas ficciones en experiencias que manifiestan todo lo contrario (por ejemplo, en los enlaces de horarios en los aeropuertos).[45] La seguridad, en tanto categoría contraria a la de riesgo, refiere en esta constelación a un concepto vacío, muy semejante a la noción de salud en la diferenciación entre enfermo/sano. Tan sólo funge como concepto de reflexión. O también como categoría que sirve de válvula de escape para exigencias sociales, que en función del nivel de pretensión variable se abre un paso en el cálculo de riesgo. En consecuencia, con el par riesgo/seguridad se tiene también un esquema de observación que posibilita en principio calcular todas las decisiones bajo el punto de vista de su riesgo. Esta forma cuenta en su haber con el mérito de universalizar la conciencia de riesgo. Después de todo lo dicho, se comprende que desde el siglo XVII madurarán simultáneamente las temáticas de la seguridad y el riesgo.

Estas reflexiones nos conducen ante la cuestión de si pueden darse situaciones en las que se pueda o, incluso, se tenga que elegir entre alternativas de riesgo y de seguridad. Tal pregunta nos obliga, por otra parte, a buscar un mayor rigor en el tratamiento del término. A menudo nos enfrentamos con la disyuntiva de tener que elegir dentro de un cuadro de posibilidades. La alternativa aparentemente más segura implica la doble seguridad de que no hay lugar para daño alguno, ni para eventuales variantes de riesgo.[46] Sin embargo, este argumento engaña, ya que la oportunidad no se elegida no se refería a algo seguro. Por lo tanto, queda en duda si con la renuncia a la oportunidad desechada se pierde algo o no; asimismo, si habrá que arrepentirse de la opción «más segura». Pero esto es una pregunta que en muchas ocasiones no se puede contestar sin haberse implicado en los riesgos de esa opción. El riesgo da color a una de las variantes en el momento de la decisión. Ante una ventaja insegura no se puede renunciar con total certidumbre, porque en sí misma la renuncia no es nada (que el presente todavía pueda conocer). Cabe la renuncia orientándose generalmente por diferencias referidas a riesgo —en el contexto de acciones religiosas primarias o «fanáticas». Pero analizando los riesgos desde cerca, toda decisión es arriesgada.

Tanto los expertos en seguridad como quienes les reprochan no hacer lo suficiente por la seguridad son observadores de primer orden. Ellos creen en hechos; toda discusión o debate no obedece sino a interpretaciones o pretensiones distintas en referencia a los mismos hechos («nichos», diría Maturana).[47] Se exige entonces más y mejor información, se presentan quejas por la retención de información por parte de aquellos que quieren impedir a otros proyectar otras interpretaciones o pretensiones superiores en un mundo objetivo de hechos predados[48] —como si *hubiera* informaciones que se pudieran *tener* o *no-tener*. Para el observador de primer orden el mundo inmediato es el mundo real. Sin embargo, para el observador de segundo orden el problema radica en que lo que para distintos observadores es tomado por igual, produce en ellos diferentes informaciones.

---

44. Cf. Peter Asch, *Consumer Safety Regulation: Putting a Price on Life and Limb*, Oxford, 1988, por ejemplo en p. 43: «The prevention of all consumer accidents and injuries —"zero risk"— is neither a realistic nor a useful goal». ¡Correcto! Pero, ¿qué cabe esperar después?

45. También las adecuaciones a las susceptibilidades de la opinión pública juegan ahora una función importante. Véase, por ejemplo, Chris Whipple, «Opportunities for the social sciences in risk analysis: an engineer's viewpoint», en Vincent T. Covello *et al.* (ed.), *Environmental Impact Assessment, Technology Assessment, and Risk Analysis: Contributions from the Psychological and Decision Sciences*, Berlín, 1985, pp. 91-103.

46. Para el estudio de la toma de decisión en el mundo de la empresa, Kenneth R. MacCrimmon y Donald A. Wehrung, *Taking Risks: The Management of Uncertainty*, Nueva York, 1986, pp. 11 y ss.

47. Sobre esto existe abundante material en Dorothy Nelkin (ed.), *The Language of Risk: Conflicting Perspectives on Occupational Health*, Beverly Hills, CA, 1985.

48. Cf. por ejemplo Michel S. Brown, «Disputed Knowledge: Worker Access to Hazard Information», en Nelkin, *op. cit.*, pp. 67-95.

Planteamos a continuación el problema del riesgo de otro modo, a saber, el de la diferencia entre *riesgo* y *peligro*. Esta diferenciación presupone la existencia de incertidumbre respecto a un daño futuro. Se dan dos posibilidades. El daño eventual es visto como consecuencia de la decisión, por lo cual se habla de riesgo de la decisión. Hablamos de peligro cuando el hipotético daño, entendido como causado desde el exterior, se le atribuye al entorno.

En la abundante literatura que existe sobre la temática del riesgo la diferencia riesgo/peligro pasa desapercibida.[49] Las razones pueden ser varias. La despreocupación por el riesgo es una de ellas. Asimismo hay que considerar los motivos lingüísticos. La literatura inglesa cuenta con palabras como *riesgo, aventura, peligro*, todas ellas empleadas con un significado similar.[50] Se sabe que para la percepción y la aceptación del riesgo juega un papel importante el que se den voluntaria o involuntariamente situaciones de peligro.[51] Asimismo, el que se controlen o no las consecuencias del propio comportamiento. Pero con esto sólo se describen las variables sobre las que se puede aceptar o probar eventualmente su influencia en la percepción del riesgo, vale decir, en su disposición para el riesgo. De esta manera no se logra una determinación formal del citado concepto. Esta determinación debe plantear aquí una metodología que sirva para

49. Frecuentemente las palabras *riesgo* y *peligro* se emplean con un significado similar. «Risky choices are choices that have an element of danger», afirma por ejemplo López, cit. (1987), p. 264. Nicholas Rescher (*Risk: a Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management*, Washington, 1983), diferencia correr un riesgo / aceptar un riesgo, sin embargo, esta diferencia apenas la utiliza. Explícitamente desfavorable es Anthony Giddens (*The Consequences of Modernity*, Stanford, CA, 1990, esp. pp. 34 y ss.), con la idea de que el riesgo precisamente es peligro, que conlleva un daño futuro. No depende de la conciencia de quien decide. Y de hecho: no debería depender de la conciencia en tanto fenómeno puramente psíquico. Y sin embargo, habría que diferenciar si el daño pudiera aparecer o no sin la decisión —quién lleva a cabo siempre— esta atribución causal.

50. En Ortwin Renn, «Risk Analysis: Scope and Limitations», en Harry Otway y Malcolm Peltu (eds.), *Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection*, Londres, 1985, pp. 111-127, se lee lo siguiente cuando se esperan clarificaciones conceptuales: «Risk analysis is the identification of potential hazards to individuals and society...» (p. 113).

51. Discutido desde Chauncey Starr, «Social Benefits versus Tecnological Risk», *Science*, 165 (1969), pp. 1.232-1.238.

proponer el concepto contrario y con ello las diferencias que existen entre ambos.

Al igual que la distinción entre riesgo/seguridad, se constituye de manera asimétrica la distinción riesgo/peligro. En ambos casos el concepto de riesgo designa un complejo estado de hechos con el que topamos, al menos, en la sociedad moderna. La otra parte funge sólo como el concepto de reflexión, que dilucida la contingencia de los estados de cosas pertenecientes al concepto de riesgo. En el par riesgo/seguridad esto se verifica en los problemas de medición; en el par riesgo/peligro la decisión (es decir, la contingencia) tiene su importancia sólo en caso de riesgo. Uno se expone a determinados peligros. También aquí el propio comportamiento tiene algo que decir en cuanto que puede acarrear situaciones desventajosas (si hubiera tomado otro camino, no le hubiera caído la teja en la cabeza). Otro caso límite será el que tiene lugar cuando se elige entre alternativas semejantes —por ejemplo entre dos líneas aéreas, y se estrella el avión de la línea aérea elegida. En esto tampoco se ve una decisión de riesgo, porque uno no asume el riesgo sólo a cambio de ciertas ventajas; este ejemplo tan sólo muestra la necesidad de tener que elegir ante cierto problema entre dos soluciones más o menos equiparables, porque sólo una de ellas se puede realizar. La atribución a la decisión debe satisfacer las específicas condiciones bajo las que las alternativas se diferencian en referencia a la posibilidad del daño.

En casos de riesgo, la atribución a decisiones conduce a una gran cantidad de diferencias sucesivas, a una serie de bifurcaciones, que ofrecen de nuevo posibilidades de decisión arriesgadas. La primera diferencia es si el daño se incluye en el marco de los costes habituales (es decir, en la «zona de beneficio»), y si aumentan los costes con los que se cuenta de partida; o si el daño provoca una situación de la que quepa lamentarse más adelante.[52] Sólo para este caso de po-

52. Últimamente se habla de *postdecision surprises* o *postdecision regret* refiriéndose al típico comportamiento burocrático como un intento de anticipar y evitar la sorpresa posterior a la decisión (lo cual, como hemos afirmado arriba, conduce a una infrautilización de posibilidades de racionalidad). Véase David E. Bell, «Regret in Decision Making under Uncertainty», *Operations Research*, 30 (1982), pp. 961-981;

sibles decisiones de las que lamentarse en el futuro se despliega el aparato del cálculo de riesgo. Esta forma de racionalidad sirve al despliegue de una paradoja, en este caso, a la prueba de que a pesar de todo la decisión falsa puede haber sido correcta.[53]

Junto al esquema riesgo y peligro se encuentra el interés por la seguridad (o la aversión al riesgo o evitación del peligro), si bien no se «marca» lo suficiente, ya que se da por supuesto.[54] La diferencia riesgo y peligro hace posible que se marquen ambas partes, pero no a la vez. Si se marcan los riesgos se olvidan los peligros, por el contrario, si se marcan los peligros se hace lo propio con todo lo positivo que se pudiera lograr con una decisión arriesgada. En sociedades no-diferenciadas se destacaba el peligro, en la moderna el riesgo, ya que en esta se pretende siempre un mejor aprovechamiento de las oportunidades. Sin embargo, la pregunta es si la actual situación se queda en eso o si se caracteriza por el hecho de que el que decide y los afectados acentúan diferentes partes de una y la misma diferencia, tras lo cual entran en conflicto, ya que disponen de su propia atención y de la que suponen a los otros.

Estas indicaciones clarifican algunas de las ventajas que se consiguen cuando se pasa del esquema riesgo/seguridad al de

David. E. Bell, «Risk Premium for Decision Regret», *Management Science*, 29 (1993), pp. 1.156-1.166, para los métodos matemáticos, y J. Richard Harrison y James G. March, «Decision Making and Postdecision Surprises», *Administrative Science Quarterly*, 29 (1984), pp. 26-42, así como la discusión posterior. Volveremos sobre esto más adelante.

53. Se podría objetar que esta formulación no considera la diferenciación entre el tiempo de la decisión y el de la aparición del daño. Es cierto que la asimetría del transcurrir del tiempo resuelve la paradoja. Sin embargo, para un cálculo de decisión depurado, esto no es suficiente por cuanto se puede exigir que la diferencia temporal sea reflejada. En otras palabras, se desea estar seguro de poder decir en el instante de la aparición del daño que la decisión ha sido acertada. Por tanto, se trata de garantizar un complejo de metarreglas que garanticen la consistencia a pesar de la inconsistencia de las estimaciones de la decisión. Un mecanismo funcional equivalente es el empleo de por vida.

54. Para una diferenciación metalingüística de lo marcado/no-marcado en referencia a las partes de una diferenciación, consúltese John Lyons, *Semantics*, tomo I, Cambridge (Inglaterra), 1977, pp. 305-311. En esta discusión se adelanta que la parte no marcada es presumiblemente la preferida, por lo cual no debe ser especialmente señalada. Marcar es un medio para conducir la atención adonde se encuentra el problema.

riesgo/peligro. No obstante, la ventaja más importante de este cambio de forma es la de la utilización del concepto de atribución, el cual pertenece al ámbito de la observación del segundo orden. Este concepto posee una historia longeva, de modo más significativo, en la jurisprudencia y en la economía. En estos marcos trata siempre sobre el problema de la atribución correcta —por ejemplo, la acción y su autor o el aumento del valor atribuido a los factores de producción como tierra, trabajo, capital y organización.[55] Hubo que esperar al final de la segunda guerra mundial para que por primera vez la investigación[56] sobre la atribución sociopsicológica alcanzara el plano de la observación de segundo orden. Ahora se puede observar cómo otro observador atribuye, por ejemplo, respecto a sí mismo y al exterior, y si estas atribuciones son a factores contantes o variables, estructuras o sucesos, sistemas o situaciones. En esta tradición de investigación la misma forma de atribución aparece como contingente, por ello se persiguen la localización de los factores con los que se correlacionan los modos de atribución (rasgos personales, estrato social, situaciones, funciones como profesor/alumno, etc.). El último paso sería el de la *consecuencia autológica*, esto es, la idea de lo que son estas atribuciones en relación a las condiciones características del observador de segundo orden. Este en todo momento es un observador y se considera a sí mismo dentro del marco de objetos que observa.

El hecho de que la distinción entre riesgo y peligro dependa de las atribuciones no supone en ningún caso que se abandone a la voluntad del observador el que algo se evalúe como riesgo o peligro. Ya hemos aludido a algún caso límite —es-

55. Consultar Hans Mayer, «Zurechnung», *Handwörterbuch der Staatwissenschaften*, tomo VIII, 4.ª ed., Jena, 1982, pp. 1.206-1.228.

56. Esta investigación recibió un fuerte impulso de parte de Fritz Heider y, a través de él, con la vinculación tanto con los problemas metodológicos jurídicos y económicos (piénsese, por ejemplo, en Max Weber), como con las investigaciones en la psicología de la Gestalt acerca de la percepción de las relaciones causales. Véase Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, Nueva York, 1958; también Felix Kaufmann (*Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Viena, 1936), cuyos destacados comentarios sobre la atribución (pp. 181 ss.) no se abordan en la edición inglesa y por ello no producen ningún efecto posterior. (Heider habrá tenido constancia de ellos.)

pecialmente el de que en el presente no se reconocen criterios para las decisiones diferenciales, o, en cualquier caso, no aquellos criterios que tienen que ver con una posibilidad diferenciada de ventaja y daño eventual. Muy significativo, sobre este particular, es el caso de la ecología, donde los daños refieren a la transgresión de un umbral, a la modificación irreversible del equilibrio ecológico o al comienzo de una catástrofe no atribuible a decisión alguna. La misma catástrofe ecológica de nuestros días sirve de ejemplo para afirmar que: en la acumulación de efectos de decisión, en las repercusiones a largo plazo ya no existen decisiones identificables, ni condiciones de relaciones causales, que susciten los cuantiosos daños, si bien sin decisiones estos no se hubieran producido.[57] Sólo se puede atribuir a decisiones cuando es concebible una disyuntiva entre diferentes alternativas y la elegida de entre estas aparece como la más factible, indistintamente de si el que decide ha visto o no en un único caso el riesgo y la alternativa.

En el marco de estas limitaciones se acepta esta noción de riesgo, noción que no refiere a ningún hecho independiente de su observación y del sujeto de la misma.[58] Queda abierto si algo se cataloga como riesgo o peligro, para lo cual se debe observar al observador y, si hubiera lugar para ello, prestar atención a las teorías sobre el condicionamiento de su observar. Si bien en determinadas sociedades tienen lugar con diferentes grados de plausibilidad, ambas partes de la diferencia se aplican a todo daño incierto. Así, por ejemplo, la posibilidad de que un terremoto destruya edificios y muera alguien, que seamos víctimas de un accidente de coche o de una enfermedad, que en un matrimonio no reine la armonía o que se aprenda algo nuevo que posteriormente no se puede utilizar. En una perspectiva económica, el daño puede radicar también

57. Wolfgang Bonss («Unsicherheit und Gesellschaft - Argumente für eine soziologische Risikoforschung», ms., nov. 1990), habla en referencia a los peligros del segundo orden.

58. El hecho de que esto no conduzca en el marco de la teoría de conocimiento a posiciones idealistas, sino constructivistas, aquí es tan sólo advertido. Cf. Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Berna, 1988; y del mismo autor, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, 1990.

en la ausencia de ventajas en cuya expectativa se ha invertido: así, se compra un automóvil con propulsión Diesel y a continuación suben los impuestos. En principio se podría evitar todo daño desencadenado por la decisión y, con ello, atribuirlo como riesgo —por ejemplo, mudarse de un terreno en constante peligro de terremotos, no conducir un auto, no casarse, etc. Y cuando la ausencia de ventajas esperadas cuenta también como perjuicio, el futuro en su conjunto *qua* futuro cae dentro de la dicotomía riesgo y peligro. Por consiguiente podemos tratar estos conceptos como *generalizables arbitraria y objetivamente*. Pueden existir casos extremos. El peligro de un impacto de un meteorito con consecuencias catastróficas es un ejemplo cuya probabilidad es infravalorada. El motivo es que nada se puede hacer contra ella. Este ejemplo muestra que la sociedad moderna constata los peligros en clave de riesgo y los asume en tanto riesgos. En cualquier caso, todo interés se puede dicotomizar en la medida en que sea observado. El problema al que nos conduce la cuestión del riesgo parece no encontrarse en la dimensión fáctico-objetiva. Más bien, como pretendemos mostrar con todo detalle, tiene una relación directa con la dimensión temporal y social.

Tanto para la diferenciación riesgo/seguridad como para la de riesgo/peligro vale la siguiente tesis: no hay ninguna conducta exenta de riesgo. Para la primera de las formas se afirma: *no hay ninguna conducta exenta de riesgo*.[59] Para la segunda: no se pueden evitar los riesgos cuando se decide algo. Se puede calcular como uno quiera y en ocasiones conseguir resultados muy valiosos. Sin embargo, estos no pasan de ser meras ayudas a la decisión. Lo cual significa que cuando se toman decisiones los riesgos no se pueden evitar.[60] Y, por supuesto, en el mundo moderno el no decidir también es una decisión.

Ante la inexistencia de decisiones exentas de riesgo, conviene abandonar la esperanza (que un observador de primer or-

59. Hay excepciones, como la de la muerte. No hay riesgo de muerte, sino el riesgo de una disminución del tiempo de vida. Aquel que mantiene la «vida» como el valor supremo, estaría bien aconsejado si dijera: «larga vida».

60. Más detallado Aaron Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.

den alimenta constantemente) de que un mayor número de investigaciones y estudios sobre el riesgo, puedan neutralizarlo en favor de un mayor nivel de seguridad. La experiencia muestra lo contrario: conforme más racionalmente se calcula y más complejo se hace el proceso de cálculo, mayor es el número de facetas en las que reina la incertidumbre del futuro y, por ende, del riesgo.[61] Visto así, no es casualidad que la perspectiva del riesgo se haya desarrollado en paralelidad con la diferenciación de la ciencia. La moderna sociedad del riesgo no es sólo resultado de la percepción de las consecuencias de realizaciones técnicas. Ella también está edificada sobre la expansión de la investigación y el conocimiento.

IV

Para dar por finalizado esta capítulo, queda por profundizar el problema de la prevención, el cual media entre decisión y riesgo.

Por prevención se entiende aquí la preparación contra daños futuros, la cual hace disminuir, o bien la probabilidad de su aparición, o bien su magnitud. Se puede poner en práctica el mecanismo de la prevención tanto en caso de peligro como de riesgo. De igual modo, frente a los peligros no atribuibles a la decisión. Se emplea en la utilización de armas, en el mantenimiento de cierta cantidad de dinero para posibles casos de necesidad, con amigos a los que pedir ayuda en un momento dado. Todas estas estrategias en aras de una mayor seguridad obedecen, por lo general, a las incertidumbres de la forma de vida propia de este mundo.

Si, por el contrario, se trata de riesgos la situación es diferente, ya que la prevención influye en la disposición al riesgo y, por lo tanto, en una de las condiciones de la aparición del daño. Se está preparado para hacer frente a un proceso de consecuencias inciertas cuando se está inscrito en una compañía de seguros. En una zona castigada por los terremotos se decide levantar edificios con sistemas de construcción más seguros. Un banco concede créditos sin impedimento alguno cuando el cliente en cuestión le ofrece garantías. Para el emplazamiento de una central nuclear son importantes las posibilidades de una rápida evacuación de la población (en eso fracasa el proyecto de Long Island). Pero el círculo de reducción e incremento del riesgo condicionado por el factor estar-preparado va más allá de esto. Como se sabe por estudios sobre la conducta de riesgo de los managers, estos tienden con frecuencia a sobrevalorar su control sobre eventuales desarrollos desfavorables a través del rechazo de los datos existentes y de otros medios.[62] En última instancia se trata de la búsqueda de confirmaciónes con las que garantizar que el proceso permanecerá bajo control.

Este comportamiento también puede ser entendido como estrategia de distribución de riesgo. El primer riesgo es amortiguado, completado y mitigado por un segundo riesgo, que aumenta bajo determinadas circunstancias. El riesgo adicional y exonerador se basa en la sospecha de que la prevención puede ser totalmente innecesaria. Uno hace diariamente deporte para estar sano y al final tiene un accidente de avión. Visto lo cual, o la prevención se muestra causalmente ineficaz, o se trata de una útil ficción estimulatoria. Dicho de otro modo, el riesgo de eliminación del riesgo siempre es un riesgo.

Ya que los primeros riesgos como los de la prevención son riesgos, entran en juego los problemas de valoración y aceptación del riesgo. Sin embargo, la dependencia mutua hace del estado de cosas algo complejo e impronosticable. Puede ser interesante ver la prevención del riesgo desde otra panorámica, aquella que entiende la prevención como la protección contra un riesgo primario. Se busca y se encuentra un riesgo de coartada. Así, por ejemplo, son conocidos los riesgos relacionados con las instalaciones técnicas, por ello se confía en quienes se ocupan de su control.

Finalmente, el problema aquí discutido también tiene una

61. Sobre esta colisión entre racionalidad y riesgo, Klaus P. Japp, «Soziologische Risikoforschung», ms., 1990.

62. Ver el horizonte de la investigación de James G. March y Zur Shapira, «Managerial Perspectives on Risk and Risk Taking», *Management Science*, 33 (1987), pp. 1.404-1.418, esp. 1.410 ss.

dimensión política.[63] Para la valoración que desde este ámbito se hace de los riesgos aceptables y admisibles, las tecnologías de seguridad y todos los mecanismos reductores de la probabilidad de daño, así como de la magnitud de este en caso de infortunio, juegan un papel considerable. El margen de negociación reside aparentemente más en esta esfera que en las divergencias de opinión sobre el riesgo primario. La consecuencia de todo esto es el desplazamiento de la política hacia un terreno resbaladizo. La política no sólo se encuentra expuesta a las sobreestimaciones y subestimaciones de riesgos que ponen en marcha la politización de temas; se encuentra también expuesta a las deformaciones que se dan por el hecho de mantener el riesgo primario como controlable e incontrolable en función del resultado pretendido. Se sabe que toda estimación de riesgo se encuentra ligada al contexto. No existe ni desde el punto de vista psicológico ni bajo las condiciones sociales dominantes una preferencia o no-preferencia abstracta de riesgo. Pero ¿qué ocurre cuando el contexto que orienta la estimación del riesgo es otro riesgo?

En este contexto político, la diferencia entre riesgo y peligro se evidencia con toda nitidez. Si sólo existen peligros en el sentido de catástrofes de la naturaleza, la omisión de la prevención deviene riesgo. Por lo visto, en la política uno se puede distanciar más fácilmente de los peligros que de los riesgos[64] —y esto cuando la probabilidad o la envergadura del daño debía ser más elevada en el caso de peligro que en el de los riesgos; e incluso con independencia de la cuestión (aunque esto necesitaría de una investigación cuidadosa) de qué grado de fiabilidad la prevención produce en uno o en otro caso y cuáles son sus costes. También cuando hay prevención para ambos tipos de situaciones es relevante analizar si el problema elemental se estima como peligro o como riesgo. Por citar un caso referido a Suecia, fue políticamente oportuno

63. Ver David Okrent, «Comment on Societal Risk», *Science*, 208 (1980), pp. 372-375, un texto basado en un informe del autor para el Subcommitte on Science, Research and Technology de la Cámara de diputados del Congreso de los Estados Unidos.

64. Okrent, *ibíd.*, discute este problema con el ejemplo de riesgos de la industria y de los riesgos de inundación según los cánones norteamericanos.

evacuar con helicópteros a un buen número de lapones mientras en su territorio se realizaban pruebas técnicas con misiles. Y esto a pesar de que la probabilidad y la magnitud del daño de un accidente del helicóptero era mucho mayor que la posibilidad de que en una zona poco poblada un único hombre recibiera el impacto de un fragmento de un misil. No obstante, desde el punto de vista político, lo uno fue estimado como riesgo, y lo otro únicamente como peligro (por lo demás muy injusto).

CAPÍTULO 4

EL FUTURO COMO RIESGO[1]

Niklas Luhmann

I

Las ideas sobre el tiempo carecen de objeto independientemente de la observación. En tanto observaciones y descripciones de relaciones temporales son observaciones y descripciones en el tiempo. Lo cual significa que dependen de la sociedad que se comunica sobre el tiempo y que, con este fin, desarrolla las formas apropiadas. Esto es cuanto podemos suponer fruto del estado de los estudios comparativos de lingüística y cultura. Sin embargo, la radicalidad y la relevancia de estos análisis necesita un comentario. El motivo es que con ellos no se ha conseguido zanjar la problemática sobre las formas definitivas que caracterizan al «relativismo» y al «historicismo». Por ello, ante la imposibilidad de describir de modo uniforme el problema del tiempo, al menos conviene efectuar un esfuerzo de clarificación respecto a la genética del tiempo.

Los dos grandes modelos con los que las distintas sociedades habidas en la historia de la humanidad se han representado el tiempo son el lineal y el cíclico. Todos los intentos de

1. Extraído de N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, Gruyter, 1991, pp. 41-58. *(N. del T.)*

coordinar unilateralmente al amplio conjunto de culturas dentro de uno u otro modelo (ya sea el lineal empleado en Egipto e Israel y el cíclico en Grecia) han fracasado. Cualquier sociedad para representarse el tiempo no necesita únicamente metáforas espaciales,[2] sino también diferencias y un determinado grado de evolución favorecido por estas, es decir, una diferencia de diferencias. Por ello, es inevitable pensar en la distinción antes-después. Sin embargo, esto nos conduce a la pregunta de qué es el tiempo entendido como unidad de la distinción antes-después. La respuesta a esta pregunta es posible gracias a otra diferencia que en la vieja tradición europea queda tipificada con el concepto de movimiento. Este se interpreta como una parte de la diferencia formulada a través de las oposiciones mutable/inmutable, variable/invariable, tiempo/eternidad. Este cuadro posibilitó la extrapolación del antes de un pasado espacioso y del después de un vasto futuro, los cuales, como san Agustín afirmó, coinciden en lo oculto (*occultum*) del tiempo eterno.

Hoy se sabe que este cuadro es una elaboración generada en el seno de una cultura. Por ejemplo, en el antiguo Egipto no se encuentran correspondencias de ello.[3] También se sabe que cuando el tiempo se ordena conforme al criterio de la duración y de la caducidad hay más espacio para distintas interpretaciones. Por eso cabe preguntarse si la sociedad moderna puede presentar su semántica del tiempo bajo esa forma; especialmente después de que este esquema de tiempo estuviera estrechamente vinculado con el código religioso, sobre todo, con la distinción inmanencia (*tempus*) y trascendencia (eternidad).

El punto de partida mantenido por nosotros es que todo cuanto ocurre ocurre al mismo tiempo.[4] Dicho de otro modo,

2. Cuyo significado parece mayor, sobre todo, en la representación de momentos vivenciados en el seno de coordenadas espacio-temporales muy lejanas —como si se hubiera tratado de conferir a los tiempos remotos una accesibilidad-inaccesibilidad análoga al espacio. Por ejemplo, compárense las investigaciones etnológicas e histórico-lingüísticas de Werner Müller, «Raum und Zeit in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Alteuropas», *Anthropos*, 57 (1963), pp. 568-590.

3. Véase Jan Assmann, «Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken», en Anton Peisl y Armin Mohler (ed.), *Die Zeit*, Munich, 1983, pp. 189-223.

4. Con más detalle Niklas Luhmann, «Gleichzeitigkeit und Synchronisation», en *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, Opladen, 1990, pp. 95-130.

cuanto ocurre ocurre por primera y última vez. Un observador puede constatar semejanzas, reconocer repeticiones, diferenciar un antes y un después (por ejemplo, para averiguar distancias de tiempo para coordinar efectos y causas), pero esto sólo con ayuda de diferenciaciones utilizadas por él y únicamente bajo la condición de la simultaneidad de sus propias operaciones (de observación) con todo lo que además ocurre. Traducido a terminología de la teoría de sistemas significa que el entorno de un sistema perdura siempre simultáneamente con el sistema —y nunca antes o después. Nunca sucede que el entorno se quede detenido a la vez en el pasado y que el presente del sistema se convierta en el futuro del entorno (o al revés). En el plano operativo el tiempo no juega ningún papel. Ocurre lo que ocurre porque el entorno es en todo caso inaccesible debido a su simultaneidad. Todos los sistemas se constituyen en este plano como sistemas operativos cerrados. Pueden producir sus propias operaciones futuras que transcurren por su parte al mismo tiempo que el entorno dado. Es decir, en este plano del operar elemental no hay problema alguno de sincronización. Todos los sistemas se encuentran sincronizados de forma natural. Y esto es válido, ya que ninguno de ellos puede existir sin operaciones elementales. Todo sistema promueve su propia velocidad y dinamicidad, su grado de complejidad y sofisticación; no hay sistema que pueda estar al margen de esta ley elemental de la simultaneidad.[5]

Esta rigurosa restricción respecto a aquello que puede ocurrir desde el punto de vista operativo conduce a otro punto de partida. Los sistemas recursivos operantes (cerrados desde el punto de vista operativo) se orientan en cada caso por el estado que han alcanzado inmediatamente. Con ello ajustan sus propias operaciones a su pasado (inmediato). No pueden echar mano de su futuro. Se mueven marcha atrás hacia él. En todo caso, en la medida en que disponen de memoria y, con ello, de la capacidad de acceder a un comportamiento

5. Queda por discutir si Einstein logró resolver estas cuestiones. Advertimos que ese problema sólo se discute cuando se supone y dilucida a un observador, y en qué sentido para él, ya sea Dios u otro ser con diferente nivel de realidad, vale la ley fundamental de la simultaneidad.

consistente, pueden aparecer inconsistencias perturbadoras. De igual modo que la visión binocular produce profundidad en el espacio con el propósito de disolver las inconsistencias autogeneradas, también la memoria devenida compleja produce una profundidad en el tiempo bajo la forma de un horizonte dualizado de pasado y futuro. Si bien todo lo que ocurre simultáneamente, un operar apoyado en la memoria no puede encerrar a la vez todo lo que examina, lo cual le conduciría a superposiciones, confusiones, inconsistencias, desorientaciones intolerables. A través de la memoria el sistema se provee de diferenciaciones de tiempo con el objeto de ordenar este caos autogenerado. El antes y el después de un proceso se separan. Finalmente, los sistemas altamente complejos adquieren la posibilidad de visualizar el futuro en el espejo del pasado y de orientarse mediante la diferencia de pasado y futuro.

La adquisición de estas capacidades de observación en nada modifica la situación objetiva y las condiciones del operar. La excepcional ley de la simultaneidad también vale en un sentido específico para la operación de diferenciar. Y vale como la señalización de una forma, de la que hemos hablado en el primer capítulo, que presupone la diferenciación en que las dos partes son dadas *a la vez*. Esto también es válido para la distición de simultaneidad y no-simultaneidad, distinción con la que implícitamente ya hemos operado. Los sistemas que con sus operaciones pueden generar no sólo simples diferencias (así como el sol calienta la tierra), sino que tienen la posibilidad de diferenciar, llevan consigo una específica relación con el presente. Este es el punto de partida para las siguientes reflexiones.

Junto a la simultaneidad de ambas partes de la diferenciación, el diferenciar exige que se indique qué parte de la diferencia se señala. El objetivo es hacer partir de aquí las siguientes operaciones. No cabe decir: las dos. Eso suprimiría èl sentido del diferenciar, es decir, nos llevaría de nuevo a la pregunta de respecto a qué se diferencia lo que en el momento se indica como «los dos». En la terminología de Spencer Brown la distinción y la indicación son por ello una única operación, por lo demás, compleja y con una estructura de tiempo paradójica para el observador. Para llegar de una de las partes (señaladas) a otras, se necesita una operación y se necesita también tiempo. Hay que atravesar el límite que separa ambas partes y que constituye la forma. En esa medida se da la otra parte simultánea y no simultáneamente. Es simultánea como uno de los momentos constitutivos de la forma. Es no-simultánea cuando no puede ser simultáneamente utilizada en el uso operativo de la forma (lo que denominamos «observar»). La categoría de alteridad es una forma de tiempo. Las reflexiones de Nicolas de Cusa sobre el *Non-aliud* eran también reflexiones sobre la atemporalidad de Dios; y pudieron ser expuestas por separado en un momento en que ya se había aislado la forma temporal respecto a la diferenciación entre *tempus* y *aeternitas*.

Ya que todas las nociones de tiempo requieren diferencias —la mera diferencia primaria de antes y después— el tiempo sólo se presupone en la forma paradójica de la simultaneidad de lo no-simultáneo. Todas las semánticas temporales plantean la paradoja del tiempo y únicamente se distinguen por la forma que toma el despliegue de esta paradoja —sea en la simetría irreversible de antes y después; en una metafórica espacial como línea, círculo y movimiento; en específicas diferenciaciones temporales como duración, transitoriedad, resultividad, virtualidad[6] o finalmente: en pasado y futuro. La relatividad histórica y cultural de todas las semánticas de tiempo es con ello admisible. En todo caso, la mentada relatividad no es la última, ni la referencia fundamental sobre una posible teoría del tiempo. Refiere sólo a las diferentes formas de despliegue de una paradoja, que en última instancia no es sino la paradoja de la diferenciacion, de la *unidad de una forma-en-dos-partes*.[7]

6. Así, Assmann, *op. cit.*, para el antiguo Egipto.

7. Sobre el tema de la sustitución de diferencias que poseen capacidad de enlace por una paradoja (antinomia) subyacente, ver Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, 1985.

II

Las formas en las que se despliega la paradoja del tiempo no obedecen a una elección arbitraria. La mayoría de las diferenciaciones y su irreductibilidad lógica ofrecen la posibilidad de coordinar las semánticas del tiempo con las estructuras de la sociedad. De este modo se reajustan a las limitaciones estructurales de la formación del sentido, ganando con ello en plausibilidad. Este trasfondo nos conduce a la tesis de que la sociedad moderna representa el futuro como riesgo. Estas diferenciaciones que se fijan en la forma (bajo la forma) de riesgo hacen las veces de desparadojización del tiempo y despistan sobre el hecho de que la no-simultaneidad (incluida la de presente y futuro) se da simultáneamente y sólo simultáneamente.

A la luz de la reciente investigación histórica, se ha constatado que las estructuras temporales con las que se describe la sociedad a sí misma se han transformado en el tránsito hacia la modernidad, especialmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.[8] Más compleja es la especificación de las claves de esta transformación. De entrada es falso hablar de un paso de representaciones del tiempo cíclicas a lineales. Igualmente dudoso es reducir la novedad a la aparición de un futuro abierto; siempre estuvo abierta la posibilidad de acabar en el cielo o en el infierno. También la discusión sobre el horizonte final, es decir, infinita del tiempo es, al menos como controversia, muy antigua. La novedad del momento radica en excluir el final del tiempo con el cual deviene obsoleta la diferenciación de tiempo y no-tiempo, así como la auténtica especificidad de la conciencia moderna del tiempo.

La idea que mantenemos es que en la modernidad la diferenciación de pasado y futuro asume la dirección de la semántica del tiempo y favorece la adaptación de esta semántica a las estructuras sociales transformadas.

Esto no significa, por supuesto, que se haya inventado por primera vez la diferenciación de pasado y futuro y tampoco la

8. Cf. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, 1979.

noción de futuro como tal.[9] Empero, bajo todas las diferencias al uso referidas al tiempo, las de pasado y futuro son las que mejor armonizan con la progresiva y simultánea transformación de las estructuras sociales.

El cambio de las exigencias que recae sobre la semántica temporal se debe respectivamente a la imprenta y a la diferenciación de una pluralidad de sistemas funcionales. Dichos cambios sitúan al tiempo bajo complejas presiones. Ante todo, la imprenta pone de manifiesto el conjunto de conocimientos de que se dispone. De este modo, surgen novedosas necesidades de selección y orden. El aparato garante de la consistencia, la caduca memoria del sistema se sobrecarga de tal modo que conviene encontrar diferenciaciones objetivas y temporales más sólidas de cara a reganar un cierto orden. Alrededor de 1600, la noción de sistema inicia su periplo histórico. Además adquiere sentido la producción de conocimiento para la impresión, mientras que en el pasado las miras estaban puestas en reproducirlo y conservarlo ante el riesgo de olvido. Hay que añadir a esto que los sistemas funcionales proyectan sus propios horizontes de tiempo. Así, por ejemplo, el tiempo de los comerciantes habitualmente no es el del monje; el tiempo en el que se deben mantener ocultas las intenciones políticas no es el que utiliza una nueva teoría para encontrar reconocimiento público. Calendarios y relojes miden ahora posiciones de recursividad, en las que todavía se puede hablar del mismo tiempo. Por otra parte, sirven para fijar ordenadamente los acontecimientos acaecidos en determinados tiempos.[10]

Mucho se ha hablado del cambio de hábitos y costumbres en el vestir dado en la antigüedad. Hacia finales del siglo XVI surge un nuevo concepto («la moda», «a la moda»), que es extrapolado a buena parte de los diferentes dominios sociales (religión, hábitos lingüísticos, gastronomía, etc.). La moda refiere a un fenómeno temporalmente restringido y en cuyo mo-

9. Tal vez se pueda conceder que las singularidades lingüísticas se están imponiendo ahora. Hoy en día ya no se piensa tanto en lo por-venir; lo por venir se vuelve porvenir, etc.

10. Cf. Eviatar Zerubavel, «The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective», *American Journal of Sociology*, 88 (1982), pp. 1-23; ídem, *Hidden Rhythmus: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago, 1981.

mento de vigencia determina opiniones y costumbres, las cuales son obligatorias mientras sean válidas —en todos los ámbitos relevantes. Por otra parte, esto converge con la necesidad de tomar en consideración la diferenciación de funciones en los sistemas funcionales.[11] Cada vez tiene mayor reconocimiento la idea de que la complejidad debe ser construida de manera progresiva (alrededor de la mitad del siglo XVIII esta idea vale incluso hasta para la creación misma) y que los beneficios se consiguen en un orden temporal (no sólo objetivo) de complejidad.[12] Los ejemplos de todo esto son cuantiosos. El resultado es una intensificación de la discrepancia evidente y verificable entre las situaciones de la sociedad y del mundo pasado y futuro. El cosmos de las esencias viejo-europeo se fragmenta. Todo se pone en movimiento y sólo las leyes naturales, que rigen este movimiento, especialmente las newtonianas, se mantienen invariables.[13]

En la segunda mitad del siglo XVIII, fruto de un nuevo interés por la historia, también el tiempo se constituye como objeto de análisis y reflexión. Anteriormente la eternidad era, desde donde se podía contemplar, simultánea a la totalidad. En ese caso, el observador era Dios. Ahora es cada presente el que refleja el tiempo en su conjunto y lo fracciona entre pasado y futuro, mientras que el hombre es el observador. Esto vale para todo presente y siempre con independencia del transcurrir del tiempo. Empero, la totalidad se manifiesta de manera bien distinta en cada presente, es decir, con un fraccionamiento específico del presente, del pasado y del futuro (es decir, con tiempos imposibles y otros muy posibles). En todo pasado presente se ven presentes pasados con sus pasados específicos, es decir, futuros. En el futuro presente se ve bajo las perspectivas correspondientes presentes futuros, esto es, el ahora presente presente como pasado ya inmodificable.[14] De tal manera que cabe anticipar el futuro en el presente y volver la vista desde el futuro al presente pasado actual. «Él pone —dice Albano en el "Titan" de Jean Paul— su presente luminoso en lo profundo de un pasado futuro muy sombrío.»[15] Esto supone, en nuestra terminología, mucho más estrés. En todo caso, y *con motivo de la diferencia directriz entre pasado y futuro*, se refleja el tiempo en el tiempo, particularidad que es la que más nos interesa.

La agudización de la discrepancia entre pasado y futuro también contribuye a que el pasado recuerde ciertos sucesos específicos, sin embargo, no por ello, el futuro puede ser anticipado. Toda tentativa de especificar causalidades conlleva siempre enormes dificultades. Todo cuanto ocurre no depende nunca de un único suceso. Siempre refiere a una concatenación de circunstancias. Ese es el motivo por el que la inseguridad se multiplica con la pretendida exactitud de los análisis. En el horizonte del pasado al menos se sabe lo que ha ocurrido aunque las relaciones causales sean difusas. En el horizonte del futuro se carece precisamente de esta certeza, la cual, desde el punto de vista práctico de la vida, hace inútil el análisis causal. Por esa razón un modo de observación respetuoso con las relaciones causales agudiza la discrepancia entre el pasado y el futuro —especialmente desde que la idea de las «leyes causales» ha devenido sospechosa.

Pero si la diferencia más importante de nuestros días, la de pasado y futuro, es compatible con todas las diferencias de pasado y futuro, ¿en qué se ha convertido el presente? La

11. En este contexto consúltese Ulrich Schulz-Buschhaus, «La Bruyère und die Historizität der Moral: Bemerkungen zu De la Mode 16», *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 13 (1989), pp. 179-191.

12. Cf. Niklas Luhmann, «Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe», en su *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, Frankfurt, 1980, pp. 235-300.

13. Hacia finales del siglo XIX Émile Boutroux también cuestiona esta idea. Véase *De la contingence de lois de nature* (1874), citado según la 8.ª ed., París 1915.

14. Formas de tiempo con esta estructura se encuentran, aún rudimentarias, antes de la nueva historiografía, especialmente en la praxis pastoral. Esta indicaba al pecador que sólo podía vivir en el presente para la cura de su alma, volcado de manera incesante contra su culpa, ya que con la muerte se inicia la eternidad y ya nada se puede cambiar. De este modo, el arrepentimiento es temporalizado, ya que en caso de recaer de nuevo en la culpa, no hay lugar para él. Esta tensión en la dimensión del tiempo recomienda un debilitamiento de las exigencias objetivas, en todo caso entre los jesuitas. Compárese esto con la obra de Jean Eusebe Nierembert, S.J., *La balance du temps et de l'éternité*, cit. según la traducción francesa del italiano y del español, Le Mans, 1676.

15. Citado según Jean Paul, *Werke* (ed. Norbert Miller), tomo II, 4.ª ed., Munich, 1986, p. 322.

común división tripartita de pasado, presente y futuro encumbre el problema. Se encuentra orientada por el concepto de «movimiento», por el «flujo del tiempo» o por la categoría de proceso en Hegel. Ahora bien, la unidad de tiempo no es la unidad de movimiento. Conviene, por tanto, deshacerse de esta representación, ya que no logra describir este movimiento más que como autorrealización del Espíritu, como progreso o como unidad en el marco de la teoría evolucionista predarwinista. La consecuencia es que el presente se deriva de las dos partes de la forma tiempo, de la diferenciación de pasado y futuro.[16] Los románticos eran conscientes de ello. «No —se dice en el "Titán"—, no tenemos presente y, en su ausencia, el pasado debe engendrar el futuro.»[17] En Novalis se lee: «Por esa razón, todo recuerdo es nostálgico, toda venganza dichosa». La consecuencia[18] es un presente entendido como un alborozo nostálgico y experimentado como paradoja. En efecto, el presente aparece como el punto de vista del observador, que observa el tiempo con ayuda de la diferenciación de pasado y futuro. Esa es la razón por la que su propio observar es catalogado como el tercero excluido. El presente en sí mismo es, si esquematizamos el tiempo de ese modo, la invisibilidad del tiempo, la inobservabilidad del observar. Se le puede interpretar de forma natural como el itinerario del tiempo, si bien la delimitación de dicho itinerario se mantiene arbitraria. Y hasta donde la técnica de la medición le permita, se le puede reducir y marcar de nuevo a través del límite entre pasado y futuro. Todo esto en nada modifica el siguiente principio: si se observa el tiempo con ayuda de la diferenciación de pasado y futuro, el presente es la mancha ciega de este observar, el «en todo lugar y en ninguno» de

16. La dificultad con la que se tomó esta decisión muestra que ni en el siglo XIX ni en el XX se había llegado a una teoría convincente sobre el presente a pesar de todos los esfuerzos orientados a ese fin. A tal efecto, compárese Ingrid Oesterle, «Der Führungswechsel der Zeithorizonte» en la literatura en Dirk Grathoff (ed.), *Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode*, Frankfurt, 1985, pp. 11-75.

17. Jean Paul, «Titán», citado según *Werke in drei Bänden* (ed. Norbert Miller), 4.ª ed., Munich, 1986, p. 478.

18. Así Blüthenstaub, núm. 109, citado según Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe, Friedrich von Hardenbergs* (ed. Joachim Mähl y Richard Samuel), Darmstadt, 1978, pp. 227-285, esp. 283.

este concepto de tiempo. Dicho de otro modo, la representación de la simultaneidad en el tiempo.

Se colige, por tanto, que la valoración de los riesgos, siempre dependiente del presente, se desplaza en el tiempo. Al igual que el presente, dicha valoración se puede reflejar en los horizontes temporales de pasado y futuro. No existe ningún punto de vista objetivo para una valoración correcta. Asimismo, la valoración del riesgo siempre difiere tras la consumación del daño o del beneficio. Posteriormente no se comprende en un presente pasado la prudencia o riesgo que antecedieron a una toma de decisión por parte de alguien. Y desde el futuro nos mira con atención otro presente en el que el estado actual de riesgo será enjuiciado desde una óptica muy diferente. Es el tiempo quien se encarga de producir esta diferencia en la valoración social del riesgo, diferencia que es indeterminable en sus contenidos por el cálculo presente. Es decir, corresponde al riesgo del riesgo el que la valoración varíe con el tiempo. No se debe olvidar que el cálculo de riesgo es parte de una maquinaria histórica, que arranca de una situación determinada, de modo que se aferra a riesgos establecidos y rechazados, revisa juicios *post eventum*, y la mera posibilidad de que esto pueda ocurrir desencadena en él una pérdida de seguridad. La exhortación —producida con la moderna y doblemente modalizada estructura moderna de tiempo— a distinguir entre los presentes pasados, presentes y futuros y a descontar de esta manera los respectivos horizontes presentes del pasado y del futuro, favorece una reflexión, que ya no se somete a ningún cálculo racional. Esta reflexión tiene que contar con las múltiples condiciones posibles de los sistemas.

III

Estas reflexiones generales toleran diferentes conjeturas sobre el estudio de los riesgos. Por ello conviene modificar el planteamiento del problema. Por medio de un esbozo del pasado y del futuro se constituye el presente en tanto determinación temporal y en tanto *restricción* que es necesaria para enlazar

pasado y futuro.[19] Pero, ¿por qué, sin embargo, la restricción es concebida como necesidad de decidir por falta de información y no es considerada simplemente como un hecho del mundo simultáneo, es decir, no influenciable, como riesgo?

Esto parece estar unido a la fractura que separa pasado y futuro.[20] Si probablemente el futuro será distinto del pasado (para qué entonces dramatizar esta diferenciación) y si el presente no existe en el tiempo, ¿cómo se consuma el cambio brusco del pasado y futuro? ¿A ciegas? Veremos qué se intenta y cómo se intenta evitar esta consecuencia o cómo se la denigra bajo el concepto de «decisionismo». Sin embargo, aquello que queda como un resto no resuelto, a pesar de todos los esfuerzos contrarios por una realización ordenada, es lo que denominamos riesgo.

En este punto se podría concentrar la historia de la racionalidad de los últimos siglos a partir del «auctoritas, non veritas facit legem». Su realización sería de mucho valor pero se alejaría de nuestro tema principal. En cualquier caso, se abandona la expectativa de la racionalidad al reconocer que no se dispone del tiempo necesario para conseguir las informaciones requeridas. La teoría de la argumentación naufraga en este punto. Al menos Habermas y otros representantes de esta expectativa no explican la rapidez del argumentar, como variable crítica.

Poco importa que en el tránsito hacia la época moderna la dependencia de la decisión sea mayor y, con ello, también la importancia concedida al futuro. Mucho de lo que antes ocurría por su propia lógica ahora se demanda como decisión —y esto ante las múltiples posibilidades de elección y con una disposición de información superior. En este contexto es inevitable pensar en los desarrollos tecnológicos y en el incremento de las posibilidades de producción, lo cual afecta sólo tardía y parcialmente al problema aquí tratado. De forma muy distinta a lo que se pudiera sospechar, el desarrollo de las tecnologías

19. «El presente normal —dice Novalis— enlaza pasado y futuro a través de la restricción» (*op. cit.*, p. 283).

20. Esto es una relación circular de condicionalidad recíproca. Con ello el problema se traslada hacia la teoría de la evolución, la cual funciona sin causas independientes.

de la producción depende menos del desarrollo de la ciencia que del correspondiente desarrollo del mercado y de las reservas del capital (incluso, de la propensión al endeudamiento). Pero hay otros muchos casos. Piénsese en la penetración del derecho legal planificado por el Estado en las costumbres locales y no escritas (o en el derecho consuetudinario: *common law*, que fue cambiado jurídicamente para la transformación de la sociedad), un proceso que ya había empezado en Europa en el siglo XVI. O cómo en la medida en que los conocimientos químicos y biológicos desarrollan la medicina (piénsese en el cáncer para no resaltar únicamente las tecnologías de la curación), la enfermedad pasa de ser un peligro constante a un riesgo vinculado al estilo de vida.[21] También es llamativo el momento en que la sociedad da el visto bueno a la institución matrimonial y, por ende, a la relación social íntima. En esta aparece el fracaso como un riesgo a tener en cuenta desde el principio. Para prevenir el fracaso, el amor se transforma en «pasión» y es interpretado como algo irresistible. Se convierte, por lo mismo, en asunto de la propia decisión para los cónyuges. Ambos integrantes del matrimonio deben ponerse en la hipotética situación de reconocer que cuanto se deseó en el pasado no ha sido del todo positivo.[22] En la literatura antigua sucedía que si el matrimonio no era arreglado por los padres pasaba a ser un problema a solventar por el hombre.[23] Hoy la

21. Visto desde una perspectiva histórica de la medicina, esto no es un problema novedoso. Siempre fueron discutidos los hábitos en la alimentación, el consumo suntuoso, el comportamiento sexual, etc., como causas de enfermedad. No obstante, se ha modificado la proporción en la que los conocimientos estadísticos válidos confirman esta relación —o dejan de alarmar. Esto, por una parte, desliga la percepción del riesgo de los prejuicios religiosos o sociales pero, por otro lado, significa que los profesionales de la medicina se inmiscuyen en la vida cotidiana con advertencias y prevenciones (o, al menos, es algo que cae bajo su responsabilidad), sin que ellos puedan computar la disposición de que se sigan sus consejos. Lo cual supone que la percepción del riesgo y la responsabilidad de la decisión que afecta a la salud se extiende a la vida cotidiana.

22. Cf. con Willard Waller, *The Old Love and the New: Divorce and Readjustement* (1930), reimpr. Carbondale, 1967.

23. En vista de la extrema imposibilidad de encontrar una buena mujer (que además sea subordinada, rehúya las disputas, se preocupe de las labores de la casa y no quebrante el matrimonio), la literatura trata ampliamente sobre cómo los hombres satisfacen la voluntad de Dios (¡reproducíos!) y se casan. Ver por ejemplo Levinus Lemnius, *De miraculis occultis naturae libri III*, Amberes, 1574, IV.XIII, p. 410;

igualdad de los sexos ha posibilitado que el riesgo se haya distribuido por igual entre ambos.

Una vez más se puede llamar la atención sobre las condiciones del mundo de las finanzas, que en vista de la variabilidad de precios, convierte en arriesgados todos los comportamientos económicos: tanto la inversión como la especulación; tanto la venta como la no-venta de bienes; tanto la elección de una profesión como la elección de un empresario o, al contrario, la contratación de personal; y, por último, tanto la concesión como la adquisición de créditos.[24] De igual modo, la elección de una profesión se desvincula del peso de la tradición y del origen familiar y se convierte en fruto de una decisión propia. Finalmente, la decisión se topa en todos los procesos de aprendizaje con el riesgo de que lo aprendido no se convierta en un medio de vida con posterioridad o, como dicen los pedagogos, únicamente valga como «formación».

Estos cambios aquí esbozados muestran de manera resumida el alcance social de un hecho novedoso. Esta novedad no se encuentra en la configuración planificada de las relaciones sociales. Conviene recordar[25] los relatos sobre la fundación de la *polis* en la antigüedad para aclarar que nosotros sobre este particular, a la vista de un nivel más elevado de complejidad y de mayores espacios de posibilidad, no sabemos más que los antiguos. La novedad tiene lugar en la expansión del potencial de decisión, en su complejidad incrementada, en su mayor riqueza de alternativas. Cada vez mayor número de situaciones —ya sea encontradas previamente o perseguidas— son consideradas como consecuencias de decisiones, esto es, atribuidas a decisiones. En la modernidad se deja notar más la doble intervención de la tecnificación e individualización que los procesos o hechos naturales. Tómese a las compañías de seguros como dispositivos institucionales propios de la transformación de peligros y riesgos —precisamente en el riesgo de no asegurarse. Esto en ningún caso se relaciona con una mayor seguridad referente a la consecución del propósito. Al contrario, la misma noción de «fin» es «desteleologizada». La suposición de fines e intenciones (y en este sentido de «finalización») es sólo algo que facilita el acto de observar (también de animales e incluso de complejas máquinas computadoras) para casos en los que el comportamiento del sistema no se puede predecir.[26] Por ello los estándares de racionalidad socialmente garantizados —en relación a lo que antes se denominó *ethos*— apenas tienen posibilidades de éxito. Parece ser que siguen existiendo riesgos en los que incurren los profesionales, así el riesgo de los médicos en operaciones o el riesgo al respecto de la durabilidad de un inmueble en circunstancias normales. En la actividad bursátil o en los bancos se señalan los límites de un riesgo o se preparan para diferentes clientes inversiones con mayor o menor grado de riesgo. Sería un error reproducir el problema aquí mencionado en la dimensión racional/irracional, ya que eso no haría sino formular la cuestión bajo una formulación achatada. Por lo mismo, se debe prescindir de un título como el de ética que refiera al carácter obligatorio en la sociedad. La llamada que hoy por hoy percibe en favor de una solución ética de los problemas se mantiene en esta situación como un postulado compensatorio.

Si cada vez atribuimos mayor importancia a las decisiones, la diferencia entre pasado y futuro aumenta de manera automática. Las decisiones suponen para el observador de primer orden (incluso para el mismo que decide) aquello que produce la diferencia. Por eso se espera de ellas que sean racionales. Un observador de segundo orden no necesita compartir esta interpretación. Más bien, observa que la atribución a las decisiones hace visible la diferemcia entre pasado y futuro. Dicho de otro modo, induce a ver menos continuidad y más discontinuidad que en el pasado. En qué determinados aspectos la revolución francesa ha cambiado las

---

Melchior Iunius Wittenbergensis, *Politicarum Quaestionum centum ac tredecim*, Frankfurt, 1606, Pars II, pp. 12 ss.; Jacques Chaussé, *Sieur de La Ferrière, Traité de l'excellence du mariage: de sa necessité, et des moyens d'y vivre heureux, ou l'on fait l'apologie des femmes contre les calomnies des hommes*, París, 1685.

24. Cf. Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Frankfurt, 1988.

25. Para una visión general consúltese John Nicholas Goldstream, *The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology. Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G272*, Opladen, 1984.

26. Ver Henri Atlan, *À tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe*, Paris, 1986, pp. 85 ss.

condiciones sociales es todavía hoy objeto de controversia.[27] Pero lo que no es puesto en cuestión es el hecho de que la observación de esta decisión y de su decisión subsecuente tuvo un efecto enorme como *observación* y expuso bien a las claras la diferencia («constitucional») entre el orden social pretérito y futuro. De esa forma quedó manifiesto que se vivía en una formación social muy distinta a la que hasta entonces se había vivido.

Sin embargo, la sociedad moderna no era todavía apreciable en su realidad estructural y menos aún en sus desarrollos ulteriores. Tan sólo tenía cabida la orientación a través de las esperanzas ligadas a la abolición de las diferenciaciones corporativas-legales, es decir, ligadas a conceptos como libertad e igualdad. Los románticos, los primeros que se exponen ante esta discrepancia, subjetivizan el problema, ven, como, por ejemplo, el ya citado Novalis, el pasado con melancolía y el futuro con una dimensión esperanzadora —pero el presente aún no como decisión. De esta forma, con motivo de un cambio inobservado de las estructuras sociales, se concede finalmente la primacía al futuro respecto al pasado y, a la vez, se encienden las ya conocidas controversias ideológicas, que se inician ante todo en la revolución misma, a partir de los años veinte del siglo XIX y, luego, como consecuencia de la industrialización incipiente. Hoy conservan la forma de la presentación de la unidad por medio de una controversia y, por consiguiente, están a la búsqueda de nuevos temas: ecología, situación de la mujer, nuevas etnias, autonomías regionales y demás. Con ello se anuncia con más claridad la exigencia de plantear al presente como decisión o también como omisión de decisión. Sobre ello volveremos más adelante.

En estos momentos únicamente interesa un aspecto más abstracto: ya que el futuro no se puede conocer (si no no sería futuro) y ya que la sociedad actual no se puede explicar como consecuencia de su novedad estructural, tiene lugar una peculiar simbiosis de futuro y sociedad, es decir, de indeterminación determinada en la dimensión temporal y social. La consecuencia de todo esto parece conducir a una percepción del futuro sólo en el ámbito de la probabilidad, esto es, en todos sus rasgos más o menos probables o más o menos improbables.[28] Para el presente significa lo siguiente: nadie puede monopolizar el conocimiento del futuro o la posibilidad de determinarlo. En la convivencia social se debe prescindir de esta idea. En los siglos XIX y XX todavía se intentó proscribir bajo determinadas fórmulas semánticas esta simbiosis de dimensión temporal y social garantizando así el futuro como previsión —sea la ley causal o dialéctica, la planificación o evolución, con una determinada confianza en el progreso o con unos conceptos de dirección completamente indeterminados, con ideas revolucionarias (abruptas) o reformistas (de formato pequeño). Frecuentemente el cálculo de probabilidad se ocupa de encontrar para el presente los fundamentos de la decisión apta para el consenso, sin embargo, estos cálculos no funcionan precisamente en lo que toca a la cuestión social. Esto se muestra en la reproducción de las probabilidades en las dimensiones temporales y espaciales. Aunque sepamos que sólo cada doce millones de años puede explotar una central nuclear, es posible que ocurra sorpresivamente en menos de lo probable. Aunque se sepa que conduciendo por autopista sólo se puede tener una accidente mortal cada doce millones de kilometros, este puede esperarnos detrás de la próxima curva. En la valoración social el cálculo deja abiertas para este último caso en particular todas las posibilidades de la dimensión y, por supuesto, se diferenciarán las apreciaciones de riesgo dependiendo de si el infortunio puede darse en breve o probablemente al final del trayecto.

La unidad del mundo de los siglos XIX y XX consistía en

27. Consúltese Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt, «Die Französische Revolution - Umbruch oder Kontinuität», *Zeitschrift für Historische Forschung*, 7 (1980), pp. 257-320.

28. Esta tesis se confirma a través de los cambios producidos en el sistema de derecho que refieren al pago de una indemnización en caso del comportamiento permitido pero eventualmente perjudicial. Georg L. Priest («Structure of Risk Control», *Daedalus*, 119, 4 [1990], pp. 207-227), resume esta idea indicando que las exigencias estrictas con respecto a la culpabilidad individual y a la casualidad fueron abandonadas, y que para la indemnización basta con que *se haya aumentado la probabilidad de una pérdida*.

una alianza que se beneficiaba de la no-especificidad de la dimensión temporal y social; al mismo tiempo, establecía las posibilidades de acoplamiento racional, ya fuera a través de una regularidad conocida, ya fuera mediante cálculos estadísticos. No obstante al declinar nuestro siglo nos preguntamos lo siguiente: ¿este es aún nuestro mundo?

CAPÍTULO 5

LA CONTINGENCIA COMO ATRIBUTO DE LA SOCIEDAD MODERNA[1]

Niklas Luhmann

I

Buena parte de trabajos sociológicos que pretenden proporcionar una descripción de la sociedad moderna encuentran mayormente su especificidad en la contingencia. Esta penetra las estructuras sociales, por ejemplo, el derecho positivo, el gobierno en vigor, el capital invertido en el mundo de la economía, pero también, cuando menos desde Boutraux,[2] las leyes naturales sobre las que deben apoyarse las tecnologías e, incluso, simplemente el uso de signos.[3] El concepto moderno de cultura implica tanto reflexividad en el sentido de autoanálisis como constatación de la existencia de otras culturas, es decir, la contingencia de que determinados *ítems* sean específicos de formas de vida concretas. Todo suceso siempre tiene lugar en el contexto de la contingencia y el pasado, aunque en sí mismo no sea contingente, es reconstruido por la filosofía de la historia,

1. Extraído de N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeütscher, 1992, pp. 93-128. *(N. del T.)*
2. Ver Émile Botroux, *De la contingence des lois de nature* (1874), citado según la 8.ª ed., París, 1915.
3. Aunque sin llamar la atención sobre el concepto de contingencia, véase Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín, 1989.

desde el siglo XVIII, y por la teoría de la evolución, desde el siglo XIX, lo cual revela que él también ha sido contingente.

La atención puesta en las contingencias muestra que estas fungen como el reverso de toda búsqueda de la necesidad, de la validez de lo a priori, de los valores inviolables, y la propia contingencia de estos esfuerzos (que son constatables como esfuerzos) hacen de los resultados algo contingente —el rey Midas de la modernidad. En la historia de la teoría científica, así como en la comprensión normativa de la jurisprudencia, se verifica. «The most corrosive message of legal history is the message of contingence», se recoge en uno de los tratados pertenecientes al ámbito de los *Critical legal studies*.[4] La teoría sociológica de Talcott Parsons, en lo tocante a la cuestión de cómo es posible el orden social, parte del problema de la contingencia y busca la respuesta no en un rescoldo de esquemas de necesidad de la «naturaleza» social, sino en la inconsistencia de situaciones con doble contingencia, la cual es definida como dependencia recíproca de expectativas complementarias (no iguales).[5] La teoría del conocimiento ha encontrado en el «constructivismo» radical (concepto siempre cambiante y cuestionado)[6] una relación con la propia contingencia, en la que no se excluye la circularidad. De esta forma se supera la vieja problemática del escepticismo. Este *cuestionaba* la posibilidad de una relación sólida y verdadera entre conocimiento y realidad ya que todo puede ser diferente, aunque hoy se constata que una relación de este tipo *no puede existir* porque conduce a una sobrecarga de informaciones, lo cual excluiría el conocimiento.

Por otra parte, es muy frecuente la impresión de que el individuo es, en una situación de total desvalimiento, un juguete del sistema social; incluso la sociedad se entrega a sí misma sin amparo y se destruye por su propia lógica —sea «capitalista», sea «ecológica». ¿Qué aporta la contingencia cuando no permite organizarse ni emplearse de cara a dirigir la evolución de la sociedad por otros derroteros?

No nos proponemos un objetivo muy ambicioso. Pretendemos únicamente pensar el concepto de contingencia que sirve para definir a la sociedad moderna.

Dentro del aparato conceptual de la lógica modal, el concepto de la contingencia es definido apresurada y unilateralmente. Contingente es todo lo que no es necesario ni es imposible.[7] El concepto se adquiere a través de la negación de la necesidad y de la imposibilidad.[8] El problema es que ambas negaciones no se dejan reducir la una a la otra. No importaría mucho si se tuviera que tratar la negación como operador idéntico y a este se le utilizara en diferentes enunciados. Aquí *se constituye un* concepto a través de *dos* negaciones, que deben ser tratadas como unidad en el sentido amplio del término. Esto condujo en la Edad Media a la idea de que los problemas contingentes no se tratan correctamente con una ontología (ser/no-ser) referida a la lógica bivalente,[9] sino que exigen

4. Cito a Elisabeth Mensch, «The History of Mainstream Legal Thought», en David Kairys (ed.), *The Politics of law: A Progressive Critique*, Nueva York, 1982, pp. 18-39, esp. 18.

5. Ver «General Statement», en Talcott Parsons y Edward A. Shils (eds.), *Towards a General Theory of action*, Cambridge, MA, 1951, pp. 14 ss. Cf. también James Olds, *The Growth and Structure of Motives: Psychological Studies in the Theory of Action*, Glencoe, IL, 1956, esp. pp. 198 ss. Para ver el concepto de contingencia en Parsons y en Luhmann, «Generalized Media and the Problem of Contingency», en Jan J. Loubser *et al.* (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Nueva York, tomo 2, pp. 507-532. Un problema semejante se trató anteriormente bajo el concepto de amor propio (el orden a pesar del amor propio a través del amor propio). Ver el *Traité de la charité et de l'amour prope*, en Pierre Nicole, *Essais de morale*, tomo III, 3.ª ed., París, 1682, esp. el capítulo II («Comment l'amour propre a pû unir les hommes dans une mesme societé»). Cada uno constata el amor propio y con ello la amenaza del orden también en el otro y, para poder perdurar en tanto «sí mismo», debe disciplinarse. Pero no es natural lo que la religión exige como *charité*. El punto de partida de este orden, como se replica explícitamente a Hobbes (p. 149), no es el derecho natural, sino el pecado.

6. Ver el texto en Siegfried J. Schmidt (ed.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt, 1987.

7. Estas determinaciones se atribuyen a Aristóteles; conviene confirmar la autenticidad de los fragmentos de los textos más importantes. Ver los distintos significados de *endechómenon*: A.P. Brogan, «Aristotle's Logic of Statements about Contingency», *Mind*, 76 (1967), pp. 49-61.

8. Aquí damos por supuesta la simplificación de que la necesidad e imposibilidad son conceptos claros —es bien sabido que en la línea de la técnica de interrogación kantiana se disuelve esta claridad y se pregunta por las condiciones de la necesidad, es decir, de la imposibilidad; dicho de otro modo, los conceptos de la teoría modal podrían comportar contingencia.

9. Para un intento semejante, véase Aristóteles, *Peri hermeneias* 12 y 13. La negación de lo contingente en tanto no-contingente deviene ambigua porque esto puede significar no sólo necesariedad sino también imposibilidad.

un tercer valor, el de la indeterminabilidad. Sin embargo, la admisión de esta obliga a desembocar, dentro del contexto teológico, en el misterio de la creación y en los atributos del creador (lo más sublime tiene propiedades inexplicables), es decir, queda abierta la pregunta de por qué Dios ha creado el mundo y lo ha diseñado de este modo, si bien hubiera podido hacerlo de modo bien dispar. Por vez primera en la época moderna ha echado a andar la búsqueda sistemática de una lógica polivalente. Basta aquí citar el nombre de Gotthard Günther[10] para remitir a la presentación de la forma matriz de la mayoría de los valores lógicos.

Es digno de mención que la contingencia en comparación con la necesidad y con la imposibilidad representa una *generalización con supuestos débiles* y necesita precisamente por eso (?) del *complejo aparato lógico* —como si las pérdidas de univocidad en el mundo debieran ser compensadas con medios lógicos. Esto pudiera explicar también que las investigaciones sobre una lógica polivalente o modal con más formas de negación (la cosa misma y su modalidad referente) conducen a formalismos difíciles de interpretar. Para una comprensión de la sociedad moderna esto no es inmediatamente productivo. Pero nos lleva a seguir otra pista. Sin discutir el valor de tales investigaciones, con ello, y con los conocimientos alcanzados respecto a la complejidad estructural, nos preguntamos: ¿existe una teoría que pueda emplear el concepto de contingencia?

II

A continuación afrontamos el intento de interpretar el concepto de contingencia a través del concepto de observación. De este modo, desembocamos en una teoría que es de gran valor para la comprensión de la sociedad moderna.[11]

10. Ver la idea y contribución a una lógica no-aristotélica, Hamburgo, 1959; *Beiträge zur Grundlegung einer operations-fähigen Dialektik*, 3 tomos, Hamburgo, 1976-1980.

11. Ver la tesis doctoral de Elena Espósito sobre George Spencer Brown y Gotthard Günther, *L'operazione di osservazione: Teoria della Distinzione e Teoria dei Sistemi Sociali*, Bielefeld, 1990.

Para lograr este objetivo, debemos tomar el concepto de observación desde un punto de vista formal poco frecuente, ya que sólo así se adquiere el enlace con el concepto de la teoría modal de la contingencia. La observación refiere a todo tipo de operación que consuma una diferencia para indicar así una parte (y no otra). La dependencia de la indicación respecto a una diferencia hace contingente a la citada indicación. En el hecho de que la indicación depende de la diferencia se da la contingencia misma, ya que con otra diferencia lo indicado (a su vez con otro nombre) adquiriría un significado bien dispar.

El abstracto concepto de observación no depende de quien lo realiza; tampoco depende de la manera en que se consuma, siempre que la característica del diferenciar y el indicar son llevados a cabo, esto es, siempre que las dos partes se ejecuten al unísono en un mismo paso.[12] De este modo, el concepto de observación sobrepasa las diferenciaciones clásicas (¡diferencias!), así, tanto la diferencia de vivencia y acción como la referente a las operaciones estrictamente psíquicas, que disponen de atención y las estrictamente sociales, que realizan comunicaciones. De igual modo el actuar con arreglo a fines es un observar en virtud de la diferencia del estado marcado como fin y, en caso contrario, del estado de cosas frente al que habérselas; la acción de comunicar es asimismo un observar con la indicación de una información en diferencia a lo que también hubiera podido ser posible. De esta forma, la teoría del observar va más allá de los límites de un problema, que encontró solución por vía de la separación de las relaciones del mundo cognitivas y volitivas —es decir, la posibilidad de realizar enunciados verdaderos obedece a que se produce el estado falsamente descrito. En la teoría del observar tiene lugar un encadenamiento circular de operaciones diferentes (nosotros decimos: sensomotoras).

Las observaciones de tipo elemental utilizan las diferencias como esquema, sin embargo, no originan todavía para el observador contingencia alguna. La diferencia es presupuesta en

12. Más extenso: Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gessellschaft*, Frankfurt, 1990, cap. 2.

la indicación, pero no indicada. No es otra operación independiente. Por eso tampoco es presupuesta previamente al acto de indicar y no toma parte en una forma que permita reconocer el hecho de que pudiera ser distinta. El observador constituye la diferencia indicando —en el tránsito del «espacio no marcado» al «espacio marcado».[13] Y también lo indicado se da inmediatamente en la ejecución de la operación del observar, es concebido en la actualidad y aparece sin modalización —como lo que es.

Las observaciones de segundo orden posibilitan la co-interpretación de la contingencia y la reflejan conceptualmente. Son observaciones de observaciones. Se puede tratar de observaciones de otro observador o de observaciones del mismo u otro observador dadas en otros momentos. Según estas variantes las dimensiones social y temporal se diferencian en la producción de sentido. Esto hace posible que la contingencia sea una forma que acepta la dimensión objetiva del medio Sentido cuando la dimensión social y temporal despliegan diferenciaciones en diversas direcciones.[14] Dicho de otro modo: todo se convierte en contingente cuando *lo que* es observado depende de *quien* es observado.[15] Esta elección encierra también la elección entre autoobservación (observación interior) y observación exterior (observación externa).

El observar de segundo orden se basa en una rigurosa reducción de la complejidad del mundo de posibles observaciones: el observar es observado y así se procura la mediación del mundo que se da en la diferencia entre igualdad y diferencia de las observaciones (de primer y segundo orden). Vale decir: la reducción de la complejidad es el medio de construcción de la complejidad. El cierre operativo (aquí: el observar recursivo de observaciones) utiliza la indiferencia contra todo lo demás, por eso se puede concentrar y puede así conducir la construcción de la propia complejidad de los sistemas observadores, como se muestra, por lo bajo, en la diferenciación de dimensiones de sentido y, por lo alto, en los conocidos problemas lógicos de las modalidades de lo contingente.

El observar de segundo orden deja abierta la interrogante —y esto es un ejemplo de incremento de la complejidad— si determinadas indicaciones se atribuyen al observador observado y, de este modo, se le caracteriza a través de estas o si se las interpreta como propiedades que él observa. Ambas atribuciones, la de observación y la del objeto se mantienen como posibles; por ello sus resultados se pueden entender como contingentes. Las dos se pueden combinar —cuando se considera una observación correspondida con lo objetivo, vale preguntarse por qué existe el interés por determinado objeto y no por otro diferente.

En el mundo moderno se atribuye cada vez más, o en muchas ocasiones, al observador. Esto mismo funge como síntoma de la formación de contingencia en todas las experiencias del mundo. Más allá de toda posible duda, si otro sujeto señala algo como verdadero o falso, se emplea la observación de su observar para observarle, caracterizarle y entenderle. La tendencia a atribuir al observador observado surge cuando la observación de segundo orden pone el punto de mira en las estructuras y funciones latentes, esto es (ya sea en clave de psicoanálisis, crítica ideológica, sociología del conocimiento o en el curso de la constitución de las observaciones cotidianas), trabaja con el esquema manifiesto/latente. Si un observador no ve algo o, incluso, no puede verlo, no obedece a una deficiencia del hecho en sí, sino que la citada imposibilidad debe residir en el propio sujeto. Las intenciones desenmascaradas, las intenciones terapéuticas, la psicologización y sociologización del conocimiento ordinario son fenómenos que se influyen y se refuerzan y constituyen a la vez la forma moderna y el vínculo con la contingencia. Esta, por último, desencadena la cuestión de si lo observado «existe» o no.[16]

---

13. Formulado en la terminología de George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpr. Nueva York, 1979.

14. Sobre una diferencia de estas dimensiones de sentido y sobre la evolución de su diferenciación, cf. con Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, 1984, esp. pp. 127 ss.

15. Es decisiva la formulación: quién es observado. No se trata de una reedición del conocido problema del subjetivismo: todo depende de quién observa.

16. Para tal fin, Niklas Luhmann, «Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?», en Paul Watzlawick y Peter Krieg (eds.), *Das Auge des Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foester*, Munich, 1991, pp. 61-74.

El observar de segundo orden conserva la propiedad operativa de todo observar, es decir, la unidad del diferenciar e indicar, la dualidad de la marca ⌉ (Spencer Brown) o del indicador → (Kaufmann), lo cual consiste en una forma de separar (respecto a) y en una forma de dirigir (respecto a).[17] El concepto de observar se mantiene invariable en el primer y segundo orden y no recurre a ningún otro lenguaje (metalenguaje). La forma de realización del operar permanece sistémicamente uniforme. Y precisamente por eso se producen los acuerdos típicos y las recursividades reflexivas de las observaciones ensambladas. El sistema tiene sólo un plano operativo pero lo que vale para otro observador (o para él mismo en otro momento), vale también para él. O al menos, le irrita o causa en él la posibilidad de sacar conclusiones por sí mismo. Por eso llama la atención la diversidad de las diferencias e indicaciones empleadas. Una concesión a la contingencia («también puede ser distinto») parece ser la forma en la que se disuelve la paradoja de la igualdad y diversidad, de la *self-diversity*. Un ensamblaje recursivo de observaciones en observaciones produce «valores intrínsecos» que permanecen estables cuando el sistema de esta praxis perdura[18] en buenas condiciones; la contingencia parece ser una forma de estos valores intrínsecos. El sistema adquiere, cuando y en cuanto se funda en observaciones de segundo orden, un valor intrínseco con supuestos débiles (en comparación con lo necesario e imposible).

III

Tras estos análisis preparatorios no es casual que las relaciones entre la aceptación de contingencia y las observaciones de segundo orden también se constaten desde el punto de vista histórico. Así, Aristóteles presenta en su *Peri hermeneias* (*De la Interpretación*) el primer documento esclarecedor al respecto. Logra romper con la teoría establecida por Platón en la que el conocimiento se describía como el padecimiento de una impresión que procede del exterior y como recuerdo de formas perfectas (Ideas) vivenciadas con anterioridad. Este concepto platónico de conocimiento no se propone como descripción de la relación con el mundo externo, y con la incorporación del diferenciar social y temporal en las relaciones de observación se modifica considerablemente. Mientras que en Platón el recuerdo de las ideas servía como norma de cara a la resolución de las disputas al respecto de la verdad, las diferencias sociales y temporales ahora se autonomizan y conducen a una terminología modal más compleja. El aquí empleado *endechómenon* se traduce posteriormente por contingencia.

El hecho de que el texto aristotélico no es redactado con el aparato categorial propio del observar de segundo orden se entiende por sí mismo, pero a su vez presenta objetivamente el problema. No se pueden clasificar ahora,[19] se dice en el libro, los enunciados sobre sucesos contingentes del futuro como verdaderos o falsos, ya que en el *ahora* todavía no se puede observar lo que *entonces* podrá ser observado; y este no-poder-observar ahora ya se puede observar. La disputa del *futuris contingentibus* acaecida en la Edad Media conserva aquí su impulso inicial. Se trata sólo de sucesos singulares y futuros, no tanto de formas, esencias, especies o géneros, esto es, no de constantes metafísicas de la naturaleza.[20]

La cuestión de la dimensión social, a saber, cómo lo que

17. Ver George Spencer Brown, *op. cit.*; Louis H. Kauffmann, «Self-reference and Recursive Forms», *Journal of Social and Biological Structures*, 10 (1987), pp. 53-72.

18. Ver la contribución de Heinz von Foerster, «Objects: Tokens for (Eigen-)behaviors», en su *Observing Systems*, Seaside, CA, 1981, pp. 274-285; trad. al. del mismo autor, *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Brunschweig, 1985, pp. 207-216.

19. Para tal fin existen una gran cantidad de reconstrucciones del razonamiento y de los análisis modernos del problema. Ver Dorothea Frede, *Aristoteles und die Seeschlacht: Das Problem des Contingentia Futura in De Interpretatione 9*, Gotinga, 1970.

20. Cf., por ejemplo, Konstanty Michalski, «Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au siècle», *Studia Philosophica*, 2 (1937), pp. 233-365, esp. 285 ss.; Philotheus Boehner (ed.), *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, St. Bonaventura*, Nueva York, 1945; Léon Baudry (ed.), *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*, París, 1950; Guy Thomas, «Matière, contingence et indéterminisme chez saint Thomas», *Laval Théologique et Philosophique*, 22 (1966), pp. 197-233. Aquí se encuentra una de las raíces de la tesis sobre la dificultad de conocer la disposición futura de Dios, que Max Weber considera de mucho valor para la formación de la motivación nuclear de la modernidad capitalista. Sobre este aspecto volveremos más adelante.

para uno puede ser verdadero, para el otro no lo es, hace acto de presencia en los aledaños de la lógica. La citada cuestión presupone que sólo se puede observar lo puramente fáctico —también a los otros. Esta idea colisiona, sin embargo, con el supuesto existente de que todo conocimiento es el padecimiento de una impresión proveniente del exterior, la cual desvirtúa y corrompe la dimensión propiamente espiritual. Este supuesto no es planteado por Aristóteles, no obstante las disputas al respecto de la verdad del conjunto de hechos empíricos y manifiestos exige una resolución de todo punto novedosa; resolución que consiste en una modificación de la tesis sobre la pasividad del conocimiento. Los conocimientos no son *sólo*, aunque también son, *pathemata*. El alma a través del lenguaje y la escritura ha expulsado la parte activa que debe ser controlada.[21]

Este problema nos conduce a la cuestión sobre los criterios de verdad que absorben la contingencia, criterios que Heidegger interpretó como uno de los motivos causantes de la perversión de la metafísica occidental, como favorecedores del tránsito hacia la determinación de lo que es, no a través del ser, sino a través de la exactitud (*orthótes*) del representar. Semejantes criterios de verdad deben mantenerse firmes al modo de «cánones» (aunque sólo regulan el observar), ya que de lo contrario todo lo observable tendría que valer como contingente. Sin embargo, el supuesto de la contingencia universal ha contrarrestado todo concepto de naturaleza (del ser y del conocer). Y este supuesto aparece como imprescindible ya que garantiza el ser y el devenir de las cosas (en un sentido amplio de *res*).

La situación se modifica sobremanera respecto a la contingencia universal mediante la invención judeo-cristiana del Dios creador. Sólo existe un Dios (si bien bajo tres realizaciones). Dios observa el mundo sin ver afectado su ser. Por eso el mundo puede ser contingente para él, al tiempo que nosotros soportamos necesidades e imposibilidades. Ese es el motivo *por el que nosotros* nos liberamos del mundo al observar y ver

21. Ver *Peri hermeneias*, 16a, 3 ss.

al Dios observador, que sólo depende de sí mismo (y no del mundo).

Dios es el observador que todo lo ocasiona y lo engendra nuevamente (y conserva) bajo la forma de *creatio* continua; y que a la vez sabe y lo ve todo. A este respecto dice la religión: Dios es precisamente una persona que cuenta con estos atributos. Hay que creerlo. Se puede sospechar que la amalgama de personalidad y potencia en él sirve para establecerle como observador del mundo en su totalidad —y esto bajo todo punto de vista y no sólo con menosprecio de su esfera privada, por así decir, sin el recurso a la experiencia, sino también en todo lo que pudiera circundarle y motivarle. Dios sabe ahora y de antemano, aun cuando la gente se equivoca —¡y consiente que esto ocurra! Él también conoce la futura *contingentia*.[22]

La regla sin excepción de verlo todo de un golpe no es una impertinencia específica o indiscreción del observador, sino que obedece a su condición de creador. Ella es el motivo por el que algo es y no es. El hombre puede observar a Dios porque el hombre existe y existe porque Dios le observa.[23] Por eso Dios, con su observar, concede al hombre la posibilidad de observarle, aunque sólo como Deus absconditus, como Dios imperceptible;[24] y no como necesariedad, sino sólo como posibilidad adquirida libremente, como bien contingente. El llegar a observar se debe a que se llegue a ser observado. Fuera de esta situación nada tiene ninguna existencia. «Visio enim praestat esse quia est essentia tua.»[25] Y por ello a diferencia de la situación representada por Aristóteles, toda existencia es contingente porque está condicionada por la creación. Tal contingencia no puede ser una cualidad ontológicamente inferior, frente al valor integral del ser, sino que debe verse como un

22. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 14 a. 13. No puede excluir santo Tomás que Dios sea una causa necesaria de lo contingente. Lo que también puede suponer que el sentido de lo contingente sólo se atribuye a la observación de Dios.

23. «Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis», afirma Nicolás de Cusa, *De visione Dei* IV, citado según *Philosophisch-theologische Schriften*, tomo III, Viena, 1967, pp. 93-219, esp. 104.

24. «Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus», dice Nicolás, *ibíd.*, V, p. 108.

25. Nicolás, *ibíd.*, XII, p. 142.

aspecto de la creación: «dico —afirma Duns Scotus—, quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis (sicut est deformitas in actu illo qui est peccatum), immo contingentia est modus positivus entis (sicut necessitas est alius modus), et esse positivum».[26]

Conviene recordar que el concepto de observar sobrepasa a los de vivencia y de acción. La observación a través de Dios supone hacer y conocer el mundo al mismo tiempo. Por ello cohabitan en Dios la voluntad y la razón separadas en el hombre.[27] La competencia universal de Dios no tolera su separación (que sólo es posible al amparo de la ignorancia). Dios, después de todo, no tiene el problema de un control racional de sus pasiones. Lo que hace es razonable —más allá de lo que los hombres pueden comprender.

Los problemas y límites para los hombres resultan de la observación de Dios. La filosofía antigua había pensado en filósofos que se exigieron un observar bajo la luz más preclara.[28] Se mantuvo y se mantiene todavía hoy para este cometido de observar el observar de Dios a los teólogos. Estos compartían tal quehacer con el diablo Satán (o Iblis) —el arcángel que por amor al dios de la tentación no puede resistir observar a Dios, por eso debe trazar un límite entre él y Dios, por lo mismo lo rebasa y sucumbe a la tentación de cara a conocerle mejor, y en vez del bien sólo puede realizar para sí mismo el mal.[29] Ante el mismo cometido de observar el observar de Dios los teólogos se acercan peligrosamente al diablo —y por ello de-

---

26. *Ordinatio* I, dist. 39, q. 1-5, «Ad argumenta pro tertia opinione», citado según *Opera Omnia*, tomo VI, Civitas Vaticana, 1963, p. 444. Estas verificaciones refieren a la causa prima con el argumento de que la contingencia no se reduce, como una deformación, a una causa segunda. La contingencia se debe ver como correlato directo del conocimiento de Dios.

27. «[..] oportet in Deo esse volutatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle», afirma santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 19 a. 1. Se puede preguntar para qué se mantiene esta diferencia.

28. Platón, *Sophistes* 254 A-B, alude al tema de la observación de segundo orden cuando dice que los filósofos son difíciles de observar, ya que su lugar de observación exige una iluminación preclara («dià tó lampròn aû tês chóras oudamôs eupetès ophtênai»).

29. Menos deciden los arcángeles de Mark Twain, que se resignan a agitar sus cabezas —él debe saber que no es cosa nuestra. Ver Mark Twain, *Letters from the Earth* (1938), se utiliza la edición de Nueva York, 1962.

ben distanciarse de él. Esto ocurre en el seno de una sociedad estructurada sobre los valores aristocráticos a través de la diferencia rebelde/devoto, a través de la toma de consciencia del emplazamiento, a través de la demonización del diablo con todas sus variantes populares —resumiendo, mediante un observar de los observadores de Dios.

Pero cuando se lleva a cabo una diferencia respecto al diablo en tanto extravagante observador de Dios, y se conforma con la docta ignorantia, la ambición de la observación del observar de Dios conduce a la teología a preguntas complejas e incómodas —si Dios puede observar sin diferenciar;[30] y si así es: si no todo su observar deviene autoobservación; si Dios puede tener un concepto de sí mismo (problema que soluciona por la trinitización); si la creación no es autocreación, el pecado propio, el estado de pecado una chanza consigo mismo y la muerte en la cruz la consecuencia; o por el contrario: si no tiene lugar una limitación de la omnipotencia y omniscencia que capacita a Dios para diferenciar autorreferencia y referencia externa, pero con el coste de una profunda y nada saludable escisión que le atraviesa.

Sin embargo, no se plantearon tales preguntas. Ya que el hombre se sabe observado por Dios, está en su mano observar por su parte al observador y observarle como Nicolás de Cusa recomienda: atentísimamente.[31] Pero al mismo tiempo, le es concedido esto bajo la terrenal condición de la *contractio* totalmente imposible. En lo tocante a Dios, el hombre puede sobrepasar su saber sólo en dirección a la oscuridad. Él puede saber que sólo sabe porque sabe que nada sabe.[32] Es decir, él sólo puede ver la paradoja, que se experimenta como el contento más sublime si se asume que está más allá de su capacidad de comprensión.

---

30. También, a la inversa, todo diferenciar está vinculado naturalmente a la autorreferencia —cuando menos en la panorámica actual: «[...] self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)», afirma Kauffmann, art. cit., 1987, p. 53.

31. *Op. cit.*, IV, p. 106.

32. «Et hoc scio solum, quia scio me nescire», loc. cit., XIII, p. 146. Cito la versión latina para evitar errores en la traducción. En la traducción alemana, enfrente, se dice por ejemplo: «Sólo sé que sé que no sé» (el subrayado es mío, N.L.). Pero lo destacable y lo paralelo al constructivismo se encuentra en el porqué (*quia*).

La teología tiene preparada para los hombres (y para su desahogo) una segunda solución. Dios ha dispuesto el mundo de tal modo que todo lo contingente está mezclado con algo necesario.[33] Esto limita el potencial de asombro ante la creación y a ello corresponde un orden instituido y colmado de sentido. Algún milagro ocasional quebranta esta regla —pero sólo para recordar al hombre que Dios hubiera podido disponer el mundo de manera bien diversa.

Se constata cómo la teología esquiva sus propios problemas cuando confía al poder de Dios, si así se puede decir, el devenir de la humanidad. El tipo de observación de Dios se interpreta, en la tradición que se ha mantenido firme hasta nuestros días, como amor. «Videre tum est amare.»[34] Así no se solucionan los aludidos problemas lógicos que anidan en el concepto de Dios, problemas que competen a la especulación teológica. No tenemos que preocuparnos de ellos, más bien podemos dejar esta tentación a la teología, que sale airosa con el misterio de la trinidad. En el contexto de los estudios sociológicos sobre la génesis y significado de la semántica de la contingencia propia de la sociedad moderna puede bastar como punto de partida el que, con el concepto de Dios, se introduce una observación de segundo orden que se aborda como el principio universal de construcción del mundo. Por eso los atributos de Dios asumen la función de proporcionar un mundo del observar de segundo orden a pesar de suministrar a la contingencia estabilidad y certidumbre en la expectativa. Todavía Descartes se mantiene en el mundo de la certeza total, ya que el cogito ergo sum se puede confirmar en las ideas verdaderas y no-verdaderas. Dios ha querido el bien para nosotros; nosotros lo sabemos porque la idea de Dios excluye cualquier otro pensamiento. Pero si nuestra idea de Dios, nuestro concepto, es nuestra conciencia, ¿no es también la construcción global de la observación de segundo orden una construcción nuestra? Todavía no podemos observar el hecho de que debemos pensar de esa forma cuando intentamos pensar a Dios sin contradicciones. Y entonces: ¿no podríamos también optar por la otra parte de esa forma?

33. «[...] nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habet», dice santo Tomás en *Theologiae* I q. 86 a. 3.

34. Nicolás de Cusa, *op. cit.*, IV, p. 104.

En todo caso puede invertirse el orden en este punto. No se trata de revitalizar viejas preguntas del siglo XVII agrupadas bajo el concepto de teodicea, preguntas que se cuestionan por qué Dios admite el mal y concede, a tal efecto, las correspondientes libertades.[35] Se trata de la cuestión del mal absoluto (del mal y de las condiciones favorecedoras del mal) y con eso finalmente, la cuestión de si y cómo se puede diferenciar, si el mundo está dispuesto hacia el bien o hacia el mal; la siguiente pregunta sería: cómo se llega a esa condición.

En los siglos XI y XII, con ayuda del concepto de naturaleza se comienza a combatir la gran influencia procedente de las controversias teológicas.[36] La naturaleza parece persuadir a las ciencias del progreso, también al derecho natural.[37] La certidumbre de la naturaleza en tanto portadora de sentido no necesita de una observación de segundo orden. Esto sólo consiste, visto retrospectivamente, en una solución provisional que da lugar a los sistemas funcionales en virtud de los cuales se constituyen diferentes formas de observación de segundo orden.

Por suerte o por desgracia la evolución de la sociedad no depende de las respuestas a las cuestiones teológico-morales y de derecho natural. Sigue sus propios derroteros. Realiza una diferenciación funcional de las diferentes formas sistémicas del observar de segundo orden. Por tanto, parece retrospectivamente como si la sociedad a través del concepto de Dios se hubiera ejercitado con el imprevisto efecto colateral para pre-

35. Véase la solución que Anselmo Canterbury da a esta pregunta, *De causa diaboli*, citado según *Opera Omnia*, Seckau/Roma/Edimburgo, 1938 ss., Nachdruck Stuttgart / Bad Cannstatt, 1968, tomo 1, pp. 233-272. No se contesta por qué no se acepta tal pregunta; y esto finalmente porque el ángel que deviene demonio intenta observar a Dios para asemejarse a él y no sólo como los teólogos prescriben: para obedecer a Dios. Pero sólo una sociedad aristocrática puede condenar y sancionar un tal intento de parecerse a Dios. Podríamos preguntar: ¿por qué no?

36. Ver Benjamin Nelson, *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt, 1977.

37. Se lee en Giambattista Vico que el derecho natural y el derecho de los pueblos se han formado «senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra» (d.h.: delle nazioni), *La scienza nuova*, lib. I, II, CV, cit. según la edición de Milán, 1982, p. 225. Pero esto mismo es una observación de segundo orden interesada en la historia al respecto de una observación de primer orden.

parar desde el punto de vista semántico la entrada en el mundo moderno. Se trata, se podría decir, de desarrollos anticipados, de *preadaptative advances*[38] —como si en el interior de la sociedad tradicional con ayuda de la religión, es decir, en el interior de un mundo protegido por los dioses, se hubiera producido posteriormente un proceso de adaptación a las contingencias necesitadas. A su vez, la paralelidad entre ver y hacer, representar y producir, investigación y desarrollo tecnológico, pudo ser preconcebida hasta tal límite que en la sociedad moderna el principio fundamental no es otro que el de la realización exitosa. Tras eso se constató que la *universalidad* de la contingencia se encuentra vinculada[39] con la *especificación* de los sistemas funcionales y con las diferentes formas particulares de la observación de segundo orden, lo cual también vale para el sistema funcional de la religión.

Resumiendo, se alcanza una descripción *unitaria* del mundo en virtud de un *elevado dominio de la inconsistencia*. La *diversitas* tiene lugar en la conciencia de Dios y es precisamente un distintivo de perfección. Y la imprenta, en primer lugar, dramatiza la experiencia al respecto del alcance de estas inconsistencias en la doctrina misma de Dios, y posteriormente también reactúa en el plano de la observación de segundo orden.

IV

Corresponde a Max Weber el intento de explicar el tránsito hacia la modernidad en clave religiosa a través de una determinada formación teológica. La específica afinidad de la orientación de la economía capitalista con la teología puritana (Weber dice sintomáticamente «ética») se constata en la justificación y exposición de los motivos que de otra forma se hubieran mantenido socialmente ocultos.[40] A este esquema le subyace un modelo teórico de acción. Cabe decir ante todo: el hecho de que la acción necesita siempre motivos (atribuciones de intención, justificaciones, *accounts*) debe entenderse como «adecuación a un sentido». La tesis que defiende que este sentido no bebe de un sustrato cultural y que los motivos aparecen sólo si estos se justifican o en todo caso se exponen, no se acepta por la teoría.[41] Por eso también la contingencia (el déficit de justificación) de los fines es previsto como postulado teórico. Sin motivos no hay fines. El que la tradición aristotélica en su conjunto haya mantenido algo bien distinto, no es valorado por la teoría de la acción —como el mismo Weber pensaba.[42] La teoría de la acción tiene que postular para sus conocidas estructuras de la economía capitalista en el plano de la acción su correspondiente esquema motivacional, es decir, pasar del macroanálisis al microanálisis. Pero ¿se podría también explicar —en la dirección contraria— por efecto de la acción las condiciones micro de los desarrollos macro —por ejemplo, la aparición de inversiones productivas en mercados ventajosos o el desarrollo de técnicas económicas capitalistas (doble contabilidad, instrumentos de financiación, bancos de depósito, etc.)?[43]

38. Cf. con la discusión dentro de la teoría de la evolución, Marie Engels, *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionäre Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1989, pp. 187 ss. Los nuevos avances se basan en un cambio de función, avances que se constituyen en un contexto específico (el de la religión considerada teológicamente) para también mostrarse aptos en otras relaciones.

39. Aquí utilizamos los *pattern variables* de Talcott Parsons, «Pattern Variable Revisited», *American Sociological Review*, 25 (1960), pp. 467-483.

40. Sobre el tema véase, bajo una concepción distinta de la de Weber, Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, 1949. Entre tanto existen para las cuestiones éticas tesis en consonancia con las de Weber que, sin embargo, reparan menos en la religión que en la tradición ético-política, humanístico-civil. Véase John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, 1975; Istvan Hont y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge (Inglaterra), 1983.

41. Véase C. Wright Mills, «Situated Actions and Vocabularies of Motive», *American Sociological Review*, 5 (1940), pp. 904-913, y en concreto la peculiar obra sociológica de Kenneth Burke, especialmente *A grammar of Motives* (1945) y *A Rhetoric of Motives* (1950), edición completa en Cleveland, 1962.

42. El trabajo es, en el caso de Weber, de mayor riqueza que la teoría desarrollada respecto al trabajo de definición. En la teoría son infravalorados ante todo los problemas de la complejidad, y Weber tuvo que prever en algunos escritos, como se puede deducir, muchas claúsulas salvadoras y, especialmente, del método típico-ideal.

43. Sobre esta cuestión compárese James S. Coleman, «Microfoundations and Macrosocial Behavior», en Jeffrey C. Alexander *et al.* (eds.), *The Micro-Makro Link*, Berkeley, 1987, pp. 153-173. Weber oculta este problema con la referencia a los hábitos de interpretación que se mantienen en lo «típico». Pero esto conduce a otra formulación de la cuestión según las condiciones estructurales de la sociedad y según los efectos sociales de semejantes elementos típicos.

Las consideraciones presentadas en el pasaje anterior pasan de las premisas teóricas de la acción a las de los sistemas a causa de estas insuficiencias en el aparato teórico. La operación señala la observación (con la que se pueden pensar las acciones) mediante la pujanza irresistible del sistema constitutivo (en vez de: subjetivamente cimentado). Dicho de otro modo: tiene lugar sólo en unas redes recursivas, recurre al tiempo y, con él, a la diferencia con el entorno. «Observación» y «sistema» son conceptos que se condicionan mutuamente. Por eso la «observación», entendida como operación, significa que semejantes sistemas consisten sólo en sucesos producidos autopoiéticamente, es decir, sólo perduran en la existencia si y mientras pueden ser producidos acontecimientos de enlace. Y el término «sistema» dice que a causa de esta autolimitación es alcanzable la elevada complejidad estructural.

Un análisis con estos conceptos otorga a la descripción weberiana de las consecuencias de la «ética protestante» un nuevo perfil. Se trata de constatar que en el siglo XVI y XVII no sólo aparecen nuevas formas adecuadas a la tendencia de justificación de motivos, sino una nueva demanda, carga y latencia de motivos.[44] La acción en el caso normal se dirige hacia los fundamentos motivacionales, lo cual significa que es tematizada en el contexto de observación de segundo orden. Esto, siendo importante, tan sólo es un momento de un intento de más alcance, en el que la sociedad en su conjunto se dispone de manera bien diferente adaptándose a la observación de segundo orden.

El observar de segundo orden es el fundamento *operativo* en la diferenciación dinámica y *estructural* de específicos sistemas funcionales de la sociedad. La misma diferenciación dinámica operativa del sistema global tiene lugar a través de la comunicación. Vale decir: la sociedad puede realizar observaciones únicamente bajo la forma de comunicación, esto es, no en la forma de operaciones dadas en el interior de la conciencia y, ante todo, no en la forma de percepciones. Si ahora no sólo la percepción de la percepción de otro o la atención consciente dirigida al (pretendido) pensamiento de otro, sino también la comunicación se adapta al modo de observación de segundo orden, esto nos conduce a un incremento inmenso de la complejidad social disponible. En este sentido, la observación de segundo orden con su semántica, con sus propiedades de contingencia es, metodológicamente tematizada, una variable que interviene y que explica que la sociedad puede convertirse en una forma de diferenciación orientada funcionalmente.

V

La elaboración de esta propuesta de investigación exigiría extensos trabajos —teórico-formales y empíricos para cada sistema funcional en particular. Tal empresa no puede llevarse a cabo en el contexto de un estudio reducido, en el marco de un único volumen. Nos contentamos con breves exposiciones, que esbozan las direcciones de la investigación y que son formuladas de tal modo que se hace comprensible la situación histórica de la mutación del orden social en el siglo XVIII.

1. El sistema científico se acomoda a la observación de segundo orden mediante la eliminación de toda clase de autoridad que proclama verdades irrebatibles, autoridad que es sustituida por medio de las publicaciones. Estas, en tanto fundamento del conocimiento, se elaboran de modo que la adquisición del conocimiento pretendido puede ser observado, esto es, puede observarse cómo ha observado. En la doctrina de la ciencia clásica toda adquisición en el conocimiento dependía de las expectativas puestas en la disciplina metódica y en la neutralización de las interferencias subjetivas. Los estudios más recientes muestran, sin embargo, que la preparación de

44. De los muchos ámbitos en los que esto se evidencia, nombremos, por ejemplo, el tránsito de las obras de teatro medievales representadas en espacios abiertos a las representaciones del siglo XVI llevadas a cabo ya sobre la tarima de un teatro; también, por ejemplo, la discrepancia que aparece en los textos de novelas entre propósito y motivo (ejemplo: Don Quijote). Pertenecen a este contexto también la diferencia entre virtud verdadera y falsa y la prohibición de buscar, en tanto motivo, notoriedad de acción virtuosa. La sensatez en el quehacer se debe mostrar, por lo observado hasta ahora, en una conducta inocente, natural, espontánea, auténtica, sincera, es decir, inscrita en el plano de la observación de primer orden. Pero esto se formula teniendo en cuenta que la observación de primer orden se encuentra bajo la influencia de la observación de segundo orden.

publicaciones se corresponde con un significado independiente, selectivo y adaptado a un cierto estilo. La producción y explicación del incremento de conocimiento se desmorona, y mientras el investigador en la realización del estudio permanece en la condición de observador de primer orden, es decir, ve inmediatamente lo que se le muestra, ese mismo investigador debe mostrar, en el medio de la publicación, que él observa lo que otros observan; también que él dispone su descripción con un esmero tal que posibilite que otros puedan observar con toda nitidez cómo y lo que él ha observado.[45]

2. Mucho más tarde, desde el inicio del siglo XIX, se adapta el sistema del arte a la observación de segundo orden. La idea de una reproducción (*imitatio*) de algo, lo que se encuentra fuera del sistema del arte, se abandona y se sustituye por la acentuación de formas (diferencias) realizadas en la misma obra de arte, formas que coordinan la observación productora, es decir, estimativa. Las comparaciones exteriores se sustituyen por la comprensión de diferencias internas (oposiciones, contrastes, etc.). El marco de lo tratable por el arte se expande y se circunscribe únicamente al parámetro específico de un trabajo artístico. La autonomía del arte consiste en que ella se limita a sí misma. El último criterio dice: el observar induce a observar. El sistema emplea en la poesía palabras, en el arte plástico materiales, en la danza el cuerpo y también encuentran e incorporan referencias externas, en cualquier caso, el sistema del arte se disciplina mediante el uso interno, que se efectúa en la posibilitación de observación de formas, es decir, que está al servicio de la observación de segundo orden.[46]

3. En el empleo lingüístico de la teoría política se encuentran las manidas expresiones referidas a la autoridad (Democracia, Soberanía, Territorialidad y demás). Este sistema también se ajusta desde el siglo XIX a la observación de segundo orden con ayuda de una orientación continuamente regulada por la opinión pública. Esto en ningún caso supone que la opinión pública sea el verdadero poder en los estados, como se creía en los últimos decenios del siglo XVIII; sino que actúa como un espejo en el que el político puede ver cómo él y otros son enjuiciados respecto a «determinados asuntos»;[47] y las elecciones políticas, nunca un instrumento de dominio, confieren firmeza a esa orientación. Por eso la composición de la cúspide de la jerarquía estatal se establece de manera contingente, si bien todo depende de su poder; ya que sólo así se puede garantizar la orientación por la opinión y la observación permanente y recíproca de gobierno y oposición ante los ojos del público.

4. El sistema de la economía se orienta bajo la observación de segundo orden, mientras se constata y se registra en los precios del mercado si pueden o no realizarse transacciones a través de los precios fijados, o si los que compiten ofrecen otros distintos y qué tendencias se aprecian en los cambios de precio.[48] Por eso no puede «calcular» la formación de precios, ya que toda medida externa contrarrestaría la observación del observar del otro o la desviaría hacia rodeos efectivos; ni se puede disponer el precio en el mercado según un conjunto de datos o propósitos de la política económica, ya que esto dificultaría o bloquearía la función de observar observaciones. También aquí es reconocible la relación de observación de segundo orden, la contingencia de los precios, la clausura del sistema frente al entorno y la autonomía en el sentido de autolimitación.

5. En el sistema jurídico se encuentra el decisivo proceso de desarrollo hacia la total positivización del derecho, hacia la sustitución de la diferencia derecho natural / derecho positivo por la de derecho constitucional / derecho normal que se inicia en el siglo XVIII. Esto provoca que sea observado con la

45. Literatura correspondiente a este tema: Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt, 1984; Rudolf Stichweh, «Die Autopoiesis der Wissenschaft», en Dirk Baecker *et al.* (eds.), *Theorie als Passion*, Frankfurt, 1987, pp. 447-481; Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article*, Madison, WI, 1988.

46. Es digno de destacar que la música es una excepción. Ella emplea tonos que sólo existen en la música y en ningún otro lugar. Esto parece servir a la referencia exterior dada en la vivencia del tiempo.

47. Niklas Luhmann, «Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung», en su *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, Opladen, 1990, pp. 170-182.

48. Ver Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschsft*, Frankfurt, 1988.

mirada puesta en la cuestión de cómo se ha decidido o habrá de decidirse. Interpretación y pronóstico son formas de producción de textos que proceden de textos y con ello formas de observación de segundo orden. Esto no es sinónimo de arbitrariedad, como indica el reproche de decisionismo, sino de autolimitación. Ya que lo arbitrario no se podría interpretar, es decir, pronosticar.

6. Los sistemas más llamativos y percibidos directamente con la observación de segundo orden corresponden a la familia moderna.[49] Esta, para su constitución a través de la comunicación que emplea el medio amor, conduce (lo que siempre es tomado por realizaciones psíquicas) a que cada participante debe considerar cómo es observado por otros.[50] La indiferencia a este respecto es un síntoma imprevisible desencadenado por la falta de amor, mientras que este se abandona al círculo de la doble contingencia, y se «extraña» de manera inevitable, es decir, se articula en símbolos de despliegue de este círculo, en la exclusión de los aspectos más delicados o en la comunicación portadora de paradojas. Para la observación de segundo orden el consenso en ningún caso está prescrito (sólo es tentativa de acceso al consenso) y funge como ensayo. Más bien se muestra amor en proporción a la capacidad de hacer valer al otro en tanto otro y observarse a uno mismo y la disponibilidad de adaptar la propia observación y, sobre todo, la propia acción a la alteridad observada de las observaciones del otro. En todo caso la familia encuentra sus límites sistémicos en la inclusión de personas en estos modos de segundo orden, por ello existe únicamente un elevado número de familias, pero no un sistema colectivo de familias sociales.

7. El sistema de educación se orienta por la invención semántica del niño. Se sigue discutiendo qué grado de responsabilidad respecto a esta invención les pertenece a los siglos XVII

49. Ver Niklas Luhmann, «Sozialsystem Familie», en su *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, *op. cit.*, pp. 196-217. Comparar también la siguiente contribución, la suerte y la adversidad de la comunicación en las familias: sobre las génesis de patologías.

50. La observación psíquica de observaciones a través de la comunicación, que en vez de ser observada es malograda, es una experiencia muy común, pero también un tema literario abordado hacia 1800. Ver el *Siebenkäs* (dedicado para los cónyuges) o *Los años de la edad del pavo* (para los hermanos mellizos).

y XVIII.[51] Mientras anteriormente el niño era visto como fenómeno natural del género humano, como todavía un ser humano por desarrollar, y la educación acompañaba, completaba e impedía posibles procesos de corrupción, ahora es observado el observar del niño para poder inferir una conclusión al respecto de la educación infantil. Esto es realizable por la educación familiar. La educación sujeta a los criterios escolares se va a ver impotente frente a las nuevas expectativas que se la presentan; pero en el aspecto metódico (didáctico) exige que se tenga que partir de las posibilidades de comprensión del niño.

Con todas las diferencias manifiestas que resultan de las distintas funciones y codificaciones de este sistema, salen a la luz, las concomitancias latentes, las «estructuras profundas» de la sociedad moderna. Es sabido que los recursos teóricos pueden favorecer la equiparabilidad de lo diferente. En último término, aquí se trata de exponer lo que sea la sociedad moderna. Esta no se realiza sobre la preminencia de un único ámbito parcial —de la nobleza o de la ciudad. La acuñación por obra de la relación social se muestra más nítidamente en las consecuencias no arbitrarias de la autonomía de los sistemas funcionales. Ellos se muestran como semejantes en la diferencialidad (y en este sentido específico en tanto moderno), ya que han llevado a cabo una cohesión operativa y una autonomía autopoiética. Esto no se ha realizado de cualquier modo, sino en la forma de disposiciones que preven una observación de segundo orden como operación normal que sustenta el sistema. Esto no explica el resultado de que esta sociedad se embarque en la aventura de la contingencia como ninguna lo hizo antes.

Sus sistemas funcionales no necesitan para sus operaciones apoyos religiosos de ningún tipo. Las coincidencias con la religión, como las coincidencias de ataques étnicos y religiosos en una formación estatal dada, pueden tenerse como casualidad o como especificidad regional. La autonomía de los sistemas

51. Ver Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, 1960, y Georges Snyders, *La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1965.

funcionales respecto a la religión se verifica ya a finales del siglo XVI y a principios del XVII —en las relaciones de la reforma en la Iglesia, en la consolidación del Estado territorial, en las reformas de la justicia y en la imposición de una semántica aristocrática específica. Los fenómenos de transición de esta clase no son duraderos y las particularidades regionales son propias de un mundo social y nunca universalizables.

Los sistemas funcionales trabajan de manera secularizada; este es el concepto con el que se describe su autonomía por el sistema religioso. Teniendo en cuenta el significado histórico de la religión cristiana, para la universalización de la semántica de la contingencia, la «secularización» es a la vez una determinación histórica (específicamente moderna), un «concepto propio de las ideas políticas». Por ello los sistemas funcionales han edificado formas propias de observación de segundo orden, es decir, diferentes experiencias de contingencia. De modo y manera que la sociedad garantiza al individuo que, aunque él quiera vivir sin religión, su vida es igualmente valiosa.

Las semánticas de la contingencia de los sistemas funcionales se enlazan con un futuro en permanente apertura. No excluyen que todo lo que en un momento determinado es aceptado también pudiera ser modificado por comunicación. Su propia autopoiesis exige un alud de operaciones sin certidumbre final —sólo sobre el fundamento de lo que en ese momento parece obvio en tanto que hecho admitido, al igual que las cotizaciones en bolsa, la insensibilidad de los cónyuges o el éxito espectacular de las acrobacias intelectuales. Mientras hay quien recurre a la teoría de Durkheim sobre la integración social mediante la religión de cara a una hipotética aplicación en nuestra sociedad, conviene destacar que para la compenetración social de los sistemas funcionales, para su limitación recíproca, no existen formas sociales necesarias. La sociología, por ello mismo, entiende su diagnóstico presente como temporalmente condicionado, como ávido de discontinuidades, que tienen lugar o que se requieren.[52]

52. Ver Klaus Lichtblau, «Soziologie und Zeitdiagnose» o «Die Moderne im Selbstbezug», en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt, 1991, pp. 15-47.

La religión en nada modifica el estado de cosas. No determina qué medidas son políticamente oportunas o justas y contribuyen al bienestar de la familia o qué teorías pueden emplearse en el ámbito militar e industrial o cuáles de ellas son apropiadas para hacer atractiva la enseñanza educativa. Todo esto debe permanecer momentáneamente confiado a las coincidencias resultantes. En caso contrario, de poner coto a la autonomía autopoiética y a la dinámica propia de los sistemas, se perdería la capacidad de rendimiento de estos y, en último término, se corromperían. Necesidades e imposibilidades no son hoy las instancias básicas configuradoras del orden del mundo. Tan sólo son modalidades que se han de aceptar por razones temporales.

Por ello la religión también adopta este modelo, sus estructuras profundas, su función no integrable, con la cual no se ve determinada por otros sistemas, si bien la irritan ocasionalmente. Desde el punto de vista religioso sólo se puede comunicar convencimiento, es decir, acompañar a la forma de la obstinación individual. Ningún otro sistema funcional de la sociedad puede mediar el convencimiento y hacer comunicable que cuanto se hace sea finalmente bueno —puede tratarse de actividades terroristas o de la gestión de un hotel, de la construcción de nuevas armas, o nuevas teorías o de la retórica de programas políticos, o de la permanente y desesperanzada búsqueda de un estilo propio en el arte.

También forma parte del contexto de la sociedad moderna el no dejarse confundir por la contingencia con la que el propio quehacer está sellado, el no dejarse confundir por el hecho de que el propio observar es observado.

III

LA MODERNIDAD «REFLEXIVA»

CAPÍTULO 6

TEORÍA DE LA SOCIEDAD DEL RIESGO[1]

Ulrich Beck

Quien concibe la modernización como un proceso autónomo de innovación debe tener en cuenta su deterioro cuyo reverso es el surgimiento de la sociedad del riesgo. Este concepto designa una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que a través de la dinámica de cambio la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales escapa, cada vez en mayor proporción, a las instituciones de control y protección de la mentada sociedad industrial.

A este respecto, es pertinente diferenciar dos fases: una primera, en la que las consecuencias y autoamenazas se producen sistemáticamente, sin embargo, no son públicamente tematizadas y se convierten en el núcleo del conflicto político; aquí domina la autocomprensión de la sociedad industrial, que «legitima» y potencia al mismo tiempo la producción de peligros dependientes de la decisión y que son entendidos como restos de riesgo («sociedad portadora de restos de riesgo»). A esto corresponde la aceptación de la dominabilidad total, ya que sólo bajo este presupuesto son tolerables los restos de riesgo.

---

1. Extraído de U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 35-56. *(N. del T.)*

La bibliografía correspondiente a este capítulo se halla al final del capítulo 7.

Una situación muy distinta se origina cuando los peligros de la sociedad industrial dominan los debates y conflictos públicos, políticos y privados. Se constata que las instituciones de esta sociedad se convierten en focos de producción y legitimación de peligros incontrolables sobre la base de unas rígidas relaciones de propiedad y de poder. La sociedad industrial se contempla y se critica como sociedad del riesgo. Por una parte, la sociedad decide y actúa según el modelo de la vieja sociedad industrial, por otro lado las organizaciones de interés, el sistema de derecho, la política conviven con debates y conflictos, que se derivan de la dinámica de la sociedad industrial.

Diferenciación de reflexión y reflexividad de la modernidad

Con la mirada puesta en estos dos estadios, se puede presentar el concepto de «modernización reflexiva». Esta, entendida tanto empírica como analíticamente, alude *no* tanto a la *reflexión* (como el adjetivo «reflexivo» parece sugerir) sino a la *autoconfrontación*: el tránsito de la época industrial a la del riesgo se realiza anónima e imperceptiblemente en el curso de la modernización autónoma conforme al modelo de *efectos colaterales latentes*. Se puede decir directamente: las constelaciones de la sociedad del riesgo se producen *a causa* del dominio de los supuestos de la sociedad industrial (consenso sobre el progreso, la abstracción de los efectos y peligros ecológicos, la optimización) sobre el pensamiento y la acción de los hombres e instituciones. La sociedad del riesgo no es *una opción* elegida o rechazada en la lid política. Surge en el autodespliegue de los procesos de modernización que son ajenos a las consecuencias y peligros que a su paso desencadenan. Estos procesos de modernización generan de manera latente peligros, que cuestionan, denuncian y transforman los fundamentos de la sociedad industrial.

Esta forma de autoconfrontación de las consecuencias de la modernización con sus fundamentos es claramente diferenciable de la autorreflexión de la cultura moderna en tanto incremento del saber y de cientifización. Catalogamos de reflexividad —diferenciándose y oponiéndose al concepto de *reflexión*— al tránsito reflexivo de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo; por «modernización reflexiva» se entiende la autoconfrontación con los efectos de la sociedad del riesgo, efectos que no pueden ser mensurados y asimilados por los parámetros institucionalizados de la sociedad industrial.[2] El hecho de que esta constelación pueda convertirse, en un segundo estadio, en objeto de reflexión (pública, política y científica) no debe ocultar los «mecanismos» no reflexivos y reflexivos del tránsito: precisamente a través de la abstracción de la sociedad del riesgo, esta surge y se realiza.[3]

Con la sociedad del riesgo los conflictos de distribución de los bienes sociales (ingresos, puestos de trabajo, seguridad social), que explicitan la contradicción fundamental de la sociedad, es decir, la interclasista, son superpuestos por los conflictos de distribución de los «daños» colectivamente producidos. Estos son tematizables en términos de *conflictos de atribución*. ¿Cómo pueden distribuirse, evitarse, prevenirse y legitimarse los riesgos consubstanciales a la producción de bienes —a la alta tecnología atómica y química, a la investigación genética, a la amenaza medioambiental, a las operaciones militares de alto nivel, y a la progresiva depauperización de la humanidad provocada por la sociedad industrial occidental?

Ciertamente la denominación sociedad del riesgo trata de dar forma conceptual a esta relación de lo reflexivo y reflexión. La forma conceptual de sociedad del riesgo designa desde un punto de vista teórico-social y de diagnóstico cultural un estadio de la modernidad, en el que, con el desarrollo de la sociedad industrial hasta nuestros días, las amenazas provoca-

2. Beck (1988), pp. 115 y ss.

3. El ejemplo más impresionante es el deterioro ecológico en el antiguo bloque del Este, deterioro consolidado con la negación y demonización de la cuestión ecológica. La idea de que la temática medioambiental es un problema suntuoso, que desaparece en la situación de crisis económica, precisamente facilita la prolongación y perdurabilidad de los daños y de la vigencia de las cuestiones ecológicas. Pensar que en Europa, después de la superación de la antítesis este-oeste, hay urgencias más apremiantes —construcción de carreteras y de amenazantes industrias químicas—, es puro cinismo, ya que así se minimizan los desperfectos y deterioros, los cuales también se producen con la intensificación del crecimiento económico. Para la compleja relación de la situación de amenaza y su consciencianción social, véase Beck (1988), pp. 75-108; Volker von Prittwitz (1990) habla en este contexto de la «paradoja de catástrofes», pp. 13-30; también Roqueplo (1986).

das ocupan un lugar predominante. De esta manera, se plantea la autolimitación de este desarrollo y se propone el cometido de tematizar los estándares alcanzados (en responsabilidad, seguridad, control, limitación, limitación de perjuicios y distribución de los efectos nocivos) en clave de peligros potenciales. Estos se verifican, no sólo por la percepción a ras de tierra y por una meditación de más altura teórica, sino también a través del diagnóstico científico. Las sociedades modernas se confrontan con los fundamentos y límites de su propio modelo al mismo tiempo que *no* modifican sus estructuras, no reflexionan sobre sus efectos y privilegian una política continuista desde el punto de vista industrial.

El concepto de sociedad del riesgo se plantea en este trabajo con el fin de traer a colación tres ámbitos referenciales de este cambio de sistema y de época:

El primero refiere a la relación de la moderna sociedad industrial con los recursos de la naturaleza y de la cultura, sobre los cuales se constituye como tal sociedad, pero cuyos cimientos se consumen y se disuelven en el transcurso de su desenvolvimiento triunfante.

El segundo alude a la relación de la sociedad con los problemas y peligros provocados por su surgimiento, los cuales desbordan los fundamentos de las representaciones sociales respecto a la seguridad, de modo que una vez concienciados, pueden afectar a la raíz sobre la que se sustenta el orden social de la modernidad hasta nuestros días. Esto no es válido para todos los universos simbólicos de la sociedad —economía, derecho, ciencia— pero adquiere especial relevancia como problema en el ámbito de la acción y decisión política.

El tercero apunta al deterioro, descomposición y desencantamiento de los magmas de sentido colectivo y de determinados grupos (por ejemplo, fe en el progreso, conciencia de clase) pertenecientes a la cultura de la sociedad industrial (grupos que con sus formas de vida e ideas sobre la seguridad han respaldado hasta el siglo XX las democracias occidentales y las sociedades centradas en lo económico). De ahora en adelante todos los esfuerzos de definición se concentran en la figura del individuo. A esto refiere el concepto de «*proceso de individualización*». Ahora bien, la diferencia de tales esfuerzos respecto a los de G. Simmel, E. Durkheim y M. Weber, que acuñaron este concepto a principios de este siglo y lo examinaron al trasluz de distintos estadios históricos, es la siguiente: hoy los hombres no son «liberados» de las permanentes certezas religioso-trascendentales *en* el seno del mundo de la sociedad industrial, sino *fuera*, en la turbulencias de la sociedad mundial del riesgo. Los hombres deben entender su vida, desde ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global.[4]

Al mismo tiempo, esta liberación se logra —al menos en los estados del bienestar más desarrollados de Occidente— bajo las condiciones del estado social, es decir, sobre el trasfondo del crecimiento económico expansivo, de las elevadas exigencias de movilidad del mercado de trabajo y de la juridización constante de las relaciones laborales. Mientras tanto, al individuo en cuanto tal, estas mismas condiciones le convierten en portador de derechos (y deberes). Oportunidades, peligros, ambivalencias biográficas, que en el pasado se podían ocultar en el grupo familiar, en la comunidad local, en las ya deterioradas clases y grupos sociales, deben percibirse, interpretarse y elaborarse paulatinamente por el individuo en sí mismo. Estas «libertades de alto riesgo»[5] trascienden a los individuos, en el sentido de que, con motivo de la elevada complejidad de la sociedad moderna, no pueden encontrar razón de la inevitabilidad de las decisiones, ni considerarse responsables de sus posibles consecuencias.

¿Cómo precisar la especificidad de una época, la de la sociedad del riesgo y sus peligros inherentes respecto a la sociedad industrial y el orden social burgués?

---

4. Aquí no sólo se encuentra la diferencia con los análisis clásicos de la individualización, sino también el punto de enlace entre la primera y la segunda parte de la argumentación de la «sociedad del riesgo», punto por el que se han preguntado numerosos comentaristas. Las decisiones biográficas devienen arriesgadas, porque no pueden seguir los modelos predados, o en tanto decisiones, deben ser llevadas y vividas por los roles tradicionales como riesgos; por otro lado, los riesgos sociales (flexibilización de contratos y relaciones laborales), técnicos (alimentos modificados por ingeniería genética) y globales (agujero de ozono) son soportados y distribuidos como condición existencial con todas sus contradicciones e indisolubilidades.

5. Beck y Beck-Gernsheim (1993).

Más allá de la seguridad: difererencia de época. Entre la sociedad industrial y la sociedad del riesgo

En esta sección se mantiene que la sociedad del riesgo se origina allí *donde los sistemas de normas sociales fracasan en relación a la seguridad prometida ante los peligros desatados por la toma de decisiones*.[6]

De esta forma, se dice indirectamente que las inseguridades y amenazas (hasta las catástrofes que incluyen las visiones sobre el ocaso del mundo) no son un problema específicamente moderno, sino constatable en todas las culturas y épocas. La «modernidad» posee diferentes rasgos específicos: por un lado, por ejemplo, los peligros ecológicos, químicos o genéticos son producidos por *decisiones*. Dicho de otro modo, no pueden ser atribuidos a incontrolables fuerzas naturales, dioses o demonios. El terremoto de Lisboa en el año 1755 estremeció al mundo. En este caso, ante el tribunal de la humanidad no se convocó a los racionalistas, industriales, ingenieros o políticos, como tras la catástrofe del reactor atómico de Chernobil, sino a Dios (en la modernidad del riesgo a los hombres no se les concede la gracia divina). Por lo mismo, el hecho de que las decisiones —precisamente decisiones que generan ante los ojos beneficios técnicos y económicos y no, por ejemplo, guerras y conflagraciones— desencadenen peligros duraderos (actuales o potenciales) en el mundo, tiene (independientemente de las grandes dimensiones del peligro o del riesgo diseñados por el estado) un destacable significado político: las garantías de la protección, que deben renovarse y corroborarse por la Administración y el sistema jurídico, son públicamente refutadas. Las legitimaciones se resquebrajan. El banquillo de los acusados amenaza a quienes toman las decisiones. Por lo cual esta cabeza de Jano atemoriza a una clase política siempre en el filo de la crítica. La misma clase política vela por el bienestar, por el derecho y por el orden pero, a su

6. A esto subyace la diferencia entre riesgo y peligro, la cual se acepta (en la discusión alemana) con distintas variantes. Sobre este problema, ver entre otros: Lagadec (1989), Evers y Nowotny (1987), Lau (1989), Halfmann (1990), Von Prittwitz (1990), Bonss (1991), Luhmann (1990, 1991), Brock (1991), Japp (1992), así como Beck (1988), esp. pp. 119-165.

vez, incurre, bajo todo tipo de acusación social, en la implantación de peligros en el mundo y en la minimización de su importancia, peligros que amenazan en grado límite a la vida.

En segundo lugar, la novedad radica en que los *sistemas normativos establecidos no cumplen sus exigencias*. Esto queda al margen de las discusiones (públicas) técnicas dominantes, aparentemente «objetivas», que, a través de las estadísticas y de la escenificación de accidentes, documentan sólo las amenazas de determinados sistemas tecnológicos y de las prácticas diarias (por ejemplo, fumar o vivir cerca de una central nuclear). Desde una perspectiva teórico-social y político-social, en cambio, es esencial la siguiente pregunta: ¿cómo se relacionan los peligros dependientes de la decisión y disfrazados de promesas de utilidad con las normas que deben garantizar su control y controlabilidad?

Se puede hablar de «fallos», en tercer lugar, cuando la demanda de control no es cuestionada de manera aislada sino masivamente, cuando no sólo el control sino también la controlabilidad debe ser puesta en cuestión con buenas y poderosas razones. Supuesto, entonces, un conjunto de hechos amenazadores para la sociedad procedentes del ámbito político, debe ser rebatida de manera reincidente la demanda de control y racionalidad que desde el citado ámbito se reclama. Este es el *apriori histórico* de la sociedad del riesgo, apriori que le diferencia de otras épocas precedentes en el tiempo. Estas, o no se encuentran en disposición de dominar la posibilidad de autodestrucción y autoamenaza dependientes de la decisión, o no tienen la pretensión de dominar la incertidumbre que disponen sobre el mundo.

El carácter político de este argumento permite poner en claro que allí donde las iniciativas civiles son paralizadas, allí donde una sociedad en su conjunto o una época reprime y disimula los peligros que le acechan, el provocador político se hace cargo de la probabilidad de accidentes y catástrofes. Las empresas industriales y los institutos de investigación, el mundo en sí mismo, debe abrir los ojos ante los peligros producidos —a la par que beneficios—, dada la necesidad de reducir las amenazas con las que tales empresas e institutos actúan. Pero de esta manera se convierten para sí mismos en sus más

persistentes y tenaces enemigos.[7] Las catástrofes, incluso la sospecha de su consumación, no dejan lugar alguno para afirmaciones solemnes, legitimaciones elaboradas de manera concienzuda y promesas de control, como recientemente ha puesto de relieve ante los ojos de la opinión pública la empresa Hoechst y sus producciones portadoras de elevadas cotas de peligro para las inmediaciones de la ciudad de Frankfurt.

Esta panorámica teórica de normas e instituciones, en cuarto lugar, deja a un lado el tema de la *diferente percepción cultural* (estimación y valoración) de consecuencias y peligros. Tal vez los hombres no están en condiciones de mirar con atención aquellos peligros amenazantes para la vida que directamente en nada pueden cambiar. Tal vez han tenido lugar estados o épocas en las que los individuos que se manifestaban contra una situación social amenazadora eran castigados con la cárcel. Tal vez hay quienes se sienten amenazados por la existencia de sustancias tóxicas en los alimentos y quienes, por el contrario, se sienten amenazados por aquellos que denuncian públicamente semejante dislate. Tal vez se inicie una competición por reprimir los riesgos de muy diversa magnitud, dirección y alcance, de modo que el intento de organizarlos en una lista de prioridades pase por ser algo de difícil realización.

Todo esto es real en parte. Pero nada cambia, más bien, es la consecuencia de la estrella fija bajo la que se encuentra la época del riesgo: en esta el sistema normativo de la racionalidad con su autoridad y su poder de imposición erosiona sus propios fundamentos. A esto refiere la «modernización reflexiva» en el sentido de reflexividad empírico-analítica. Tiene lugar cuando nadie quiere verlo y cuando (casi) todos lo desmienten. El amenazante peligro —precisamente: la contradicción entre promesas de racionalidad y control y sus actuales y principales efectos nocivos— revitaliza de nuevo el reclamo de la ciudadanía (al menos en países y estados que garantizan la libertad de prensa y opinión) contra las coaliciones y burocracias de represión institucionalizadas.

Sin embargo, esta cuestión política surge precisamente cuando se hace caso omiso de la infinita variedad, contraste e indeterminabilidad de la *percepción* del riesgo y cuando (sociológicamente) el asunto de los sistemas normativos, que deben garantizar la controlabilidad de los efectos colaterales, ocupa un lugar central.

¿Existe un criterio que puede dar cuenta de la nota diferencial de nuestra época? La sociedad del riesgo emerge, en quinto lugar, en el momento en que los peligros decididos y producidos socialmente sobrepasan los límites de la seguridad: el indicador de la sociedad del riesgo es la *falta de un seguro privado de protección*; de *protección* ante proyectos industriales y tecno-científicos. Es un criterio que no tiene que incorporar el sociólogo o el artista a la sociedad desde fuera. La sociedad misma lo produce y determina su propio desarrollo: *más allá del límite de protección* se da un desplazamiento no pretendido de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo en virtud de los peligros producidos de forma sistemática. Subyace a este criterio la racionalidad paradigmática de esta sociedad: la racionalidad económica. Las compañías de seguros privados imponen la barrera a partir de la cual arranca la sociedad del riesgo. Estas compañías, orientadas por la lógica de la acción económica, contradicen las tesis sobre la seguridad que lanzan los ingenieros técnicos y las empresas que trabajan en la industria del riesgo. Tales compañías afirman: el riesgo técnico puede tender a nulo en caso de «low probability but high consequences risks», el riesgo económico simultáneamente puede ser inmenso. Un simple ejercicio de reflexión explicita el alcance del salvajismo generalizado: quien hoy reclama un seguro de protección —como lo hacen los conductores de autos—, para que de alguna forma se ponga legítimamente en marcha la gran maquinaria de producción altamente industrializada y portadora de peligros, anuncia el fin para grandes ámbitos de

7. «El principal adversario de la industria atómica (la industria química y demás) no es el grupo de manifestantes concentrados frente a las centrales nucleares, o la opinión pública crítica [...], el adversario más convencido y pertinaz de la industria atómica es la misma industria atómica [...] La protesta puede decaer pero el escándalo del peligro perdura» (Beck, 1988, pp. 153, 163). Esta teoría política del peligro ha puesto de manifiesto su actualidad por mor de una serie de diferentes accidentes que han resquebrajado, tras el debilitamiento de los movimientos de protesta, las construcciones de legitimación de las industrias portadoras de peligros. Curiosamente este aspecto de la teoría política de la sociedad del riesgo no se ha discutido con seriedad hasta la fecha ni en los foros públicos, ni desde la ciencia social.

las llamadas industrias del futuro y grandes organizaciones de investigación, que operan sin seguro de protección alguno.[8]

A los peligros que no se pueden asegurar se añaden en la época más reciente los peligros que se pueden asegurar pero que no son calculables, los cuales conducen a la ruina a un número considerable de compañías de seguros. Por ejemplo, el mundo internacional de seguros experimenta las consecuencias desoladoras del efecto invernadero. Este favorece los ciclones que, como en el estado de Florida en 1992, causaron desperfectos por valor de 20 millones de dólares. Nueve compañías de seguros quebraron a causa de estos ciclones en Florida y en Hawai, según Greenpeace. La consecuencia es que estas compañías no aseguran riesgos. Tal es así que un número considerable de propietarios de casas no encuentran en determinados lugares de Estados Unidos ningún seguro de protección que se haga cargo de ellos.[9]

8. En Niklas Luhmann la diferencia entre riesgo y peligro coincide con la oposición entre el que decide y el que sufre los efectos de la decisión ajena. Entre estos el entendimiento es escabrosa tarea. Al mismo tiempo, no surgen claras y nítidas líneas de conflicto, ya que la figura del que decide y del afectado siempre está sujeta a los temas y a la situación. «Se habla de riesgos cuando los daños futuros obedecen a la decisión tomada por uno mismo. Quien no viaja en avión jamás puede estrellarse. Por peligros se entiende los daños que sobre uno recaen desde el exterior. Por ejemplo, los desperfectos de un avión accidentado caen sobre un sujeto produciéndole la muerte. [...] Peligros conocidos —terremotos y erupciones volcánicas, *aquaplanning* y matrimonios— devienen riesgos en la medida en que se les puede suspender evitando determinadas decisiones. Pero con esto sólo se esclarece la mitad del hecho. Ya que con las decisiones se incrementan también los peligros y bajo la forma de peligros que parten de las decisiones ajenas. [...] Así el orden social hoy atraviesa la diferencia entre riesgo y peligro. Lo que para uno es riesgo para el otro es peligro. El fumador puede arriesgarse ante un hipotético cáncer, sin embargo para el otro tal acción se constata como peligro. Asimismo, el conductor que efectúa un adelantamiento arriesgado, el que construye y el que dirige el funcionamiento de centrales nucleares, la investigación tecnológica de ingeniería genética —no se necesita más ejemplos.» La imposibilidad o los casi insuperables impedimentos para el acuerdo resultan de la percepción y valoración de las catástrofes. Aquí falla el parámetro, la «racionalidad» de la probabilidad de aparición. «Puede ser cierto que el peligro para la ciudadanía proveniente de la central nuclear no es mayor que el riesgo de decidir conducir tres kilometros de más al año. ¿A quién impresiona este argumento? La perspectiva de catástrofes siempre supone una barrera para el cálculo. No se espera su aparición —si bien es extremadamente improbable. Pero ¿dónde se encuentra el umbral de catástrofe, por el que no convencen los cálculos económicos? Esta pregunta no se puede responder con independencia de otras variables. Es muy diferente para los humildes que para los ricos, para los dependientes que para los independientes [...] La pregunta que interesa es: ¿qué cuenta como catástrofe? Se trata de una cuestión que se responde de manera bien dispar desde la posición de causante o de afectado» (Luhmann, 1991, pp. 88, 91). Puede ignorarse y desestimarse el parámetro *sistémico* de la racionalidad económica del seguro privado. La sociedad del riesgo es la sociedad desprovista de *seguridad*, en la que la protección desaparece en virtud de la existencia de grandiosos peligros —y esto en el medio histórico del estado previsor que ocupa todos los dominios de la vida (François Ewald, 1973) y de la sociedad contra todo riesgo (para el tema de la seguridad como problema sociológico, véase Kaufmann, 1973). Por tanto: la sociedad desprovista de seguridad y a todo riesgo desvela la fuerza destructora de la política —por no decir: explosividad— de la sociedad del riesgo.

El regreso de la incertidumbre

De todo esto se desprende un aspecto a subrayar, el de que la modernidad del riesgo no sólo caracteriza, sino que también determina las oposiciones políticas que con y en ella emergen. Con y en la sociedad del riesgo se produce un incremento lineal de la racionalidad y de sus límites (incremento entendido como tecnificación, burocratización, economización, juridización y demás) tal y como fue puesto de relieve en sus consecuencias más amenazantes por la sociología de M. Weber y, por último —resaltando su paradoja interna—, por los autores de *La dialéctica de la Ilustración*, M. Horkheimer y T.W. Adorno. Precisamente estos teóricos de la sociedad obligan a pensar «no-epidérmicamente» los modelos del incremento lineal de racionalidad. Por ello desarrollan y promueven una complejidad enorme en sus reflexiones. De cualquier forma su punto de partida teórico y político refiere a que el desarrollo de la industria moderna y sus instituciones fundamentales disponen de potenciales de adaptación e innovación para solucionar y amortiguar, al menos en principio, los amenazantes problemas procedentes de la modernización técnico-económica, a cuyas consecuencias y amenazas empuja la dirección tomada por el proceso de racionalización.

El pensamiento y la actividad en las categorías del proceso de racionalización —vale decir, de la modernidad simple— son cuestionadas por la civilización del riesgo de manera sisté-

9. Informa el *Süddeutsche Zeitung* (3 de febrero de 1993), p. 12.

mica y sistemática. Así, se gesta en la cúspide de la modernización el desafío de nuestra época: ¿qué hacer a título individual y colectivo frente a la *incertidumbre e incontrolabilidad producida* por una racionalización que avanza sin norte?

El problema planteado políticamente es explosivo, porque como se ha dicho, quienes detentan la responsabilidad de la protección social se convierten en auténticas amenazas para el sistema jurídico, la prosperidad y la libertad. Planteado el problema existencialmente es hiriente por cuanto estas amenazas que nos circundan ponen en cuestión la vida y la forma de concebirla por parte de los individuos en el núcleo más íntimo de su privacidad.

La transformación de los efectos colaterales de la producción industrial en amplios focos de crisis ecológicas no refiere meramente a un «problema medioambiental», sino, antes que nada, a una profundísima crisis institucionalizada en el núcleo de la modernidad. Estos desarrollos patológicos en el horizonte conceptual de la sociedad industrial fungen como efectos colaterales de carácter negativo y no se reconocen como portadores de consecuencias devastadoras para el sistema, habida cuenta de que funcionan bajo acciones, en apariencia, responsables y controladas. Tales desarrollos son conceptualizados y constatados por vez primera en la sociedad del riesgo e incitan a llevar a cabo necesariamente un autoanálisis reflexivo. Así es, en la fase de la sociedad del riesgo el reconocimiento de la incalculabilidad de los peligros desencadenados con el despliegue técnico-industrial obliga a efectuar una autorreflexión sobre los fundamentos del contexto social y una revisión de las convenciones vigentes y de las estructuras básicas de racionalidad. La sociedad deviene reflexiva (en el sentido estricto del término) en su autocomprensión como sociedad del riesgo, vale decir, se convierte en tema y problema para sí misma.

> El núcleo central de este desconcierto es lo que se podría denominar la vuelta de la incertidumbre a la sociedad. Lo cual significa que los conflictos sociales no se tratan como problemas de orden, sino como problemas de riesgo. Estos se caracterizan porque para ellos no hay soluciones terminantes. Destacan por una ambivalencia que puede ser tematizada en clave de cálculos de riesgo, pero que no puede ser eliminada. Su aporte de ambivalencia distingue los problemas de riesgo de los de orden, que por definición están orientados hacia la univocidad y determinabilidad. En vista de la creciente ambivalencia —que se desarrolla de manera intensa— desciende al mismo tiempo la confianza puesta en la factibilidad técnica de la sociedad.[10]

La categoría de riesgo se sitúa como un tipo de pensamiento y acción social que Weber no tuvo la oportunidad de verificar. Es post-tradicional y, en cierta forma, post-racional, en cualquier caso sobrepasa la racionalidad teleológica. Precisamente los riesgos surgen con la imposición del orden de la racionalidad teleológica. Con la normalización —sea de un desarrollo industrial más allá de los límites de la seguridad o de la temática y percepción del riesgo—, se constata que y cómo las cuestiones del riesgo suprimen y disuelven por sus propios medios las cuestiones del orden. Los riesgos presumen y alardean de su vinculación con las matemáticas. Pero se trata siempre de puras posibilidades que no excluyen nada. Dicho de otro modo, en ellos anida la ambivalencia. Con respecto al riesgo que tiende a cero, se puede ahuyentar a las voces críticas para luego, cuando ha tenido lugar la catástrofe, lamentar la torpeza de la opinión pública que malinterpreta el enunciado del juego de las probabilidades. Los riesgos se incrementan; se multiplican con las decisiones y perspectivas bajo las que se puede y se debe enjuiciar a la sociedad plural. ¿Cómo, por ejemplo, relacionar, comparar, jerarquizar entre los riesgos de la empresa, del puesto de trabajo, de la salud y del medio ambiente (los cuales se descomponen en riesgos globales y locales, en riesgos de gran envergadura y de pequeño alcance)?

En las temáticas del riesgo *nadie* es experto o lo son *todos*; se trata de un fenómeno cultural en el que cada colectivo deja sentado y presupone lo que los riesgos pueden desencadenar y provocar. Los alemanes ven la debacle del mundo en el permanente daño que se inflige al bosque. Lo que saca a los británicos de sus casillas es que el huevo de su desayuno esté envenenado; aquí y de esa forma comienza para ellos la conversión

10. Bonss (1993), pp. 20 y ss.; ver también Lash (1992).

hacia el ecologismo. Los franceses, por el contrario, sonríen ante la «muerte del bosque» y ven tras ella una escenificación del *lobby* de la industria automovilística alemana, que pretende conquistar con el catalizador el mercado europeo.

Sin embargo, hay que destacar algo que es decisivo: con los riesgos se oscurece el horizonte. Y esto porque los riesgos proclaman lo que *no* se debe hacer, pero no *lo que* hay que hacer. Con ellos dominan los imperativos de evitación. Quien proyecta el mundo como riesgo, en último término, se muestra incapacitado para la acción. Por lo cual, el punto a destacar dice así: el avance e incremento del propósito de control, invierte al control mismo en la aparición de su contrario.

Esto quiere decir: los riesgos no sólo presuponen decisiones, sino también encontrarse libre ante la toma de nuevas decisiones —en un caso aislado como en general: las temáticas del riesgo no pueden ser trasladadas a las cuestiones del orden, ya que estas, por así decir, ahogan el pluralismo inmanente al riesgo y transforman, bajo mano y tras las fachadas de la estadística, el decisionismo en cuestiones de moral y de poder. Dicho de otro modo: las temáticas del riesgo compelen —prudentemente— *«al reconocimiento de la ambivalencia»* (Z. Bauman).[11]

En su comentario a la edición inglesa de *La sociedad del riesgo*, Bauman ha criticado el «optimismo —alguien diría: ilusión»—[12] que subyace a mi diagnóstico. Esta crítica se basa en

11. Bauman (1992).

12. Zygmunt Bauman (1992*a*, p. 25) argumenta: el problema no consiste en hacer frente a desafíos de dimensiones imprevisibles, sino algo más profundo, que todas las tentativas de solución conllevan el embrión de nuevos y más arduos problemas. «The most fearsome of desasters those traceable to the past or present persuits of rational solutions. Catastrophes most horrid are born —or likely to be born— out of the war against catastrophes. [...] Dangers grow with our powers, and the one power we miss most is that wish divines their arrival and seizes up their volume.» Asimismo allí donde se consideran los riesgos, se combaten siempre los riesgos, nunca las causas. Ya que la lucha contra los riesgos de la economía libre se ha convertido en un *gran negocio*, «offering a new lease of life to scientific/technological dreams of unlimited expansion. In our society, riskfighting can be nothing else but business —the bigger it is, the more impressive and reassuring. The politics of fear lubricates the wheels of consumerism and helps to "keep the economy going" and steers away from the "bane of recession". Ever more resources are to be consumed in order to repair the gruesome effects of yesterday's resource consumption. Individual fears beefed up by the exposure of yesterday's risks are developed in the service of collective production of the unknown of tomorrow.» De hecho, la vida y la acción en la sociedad del riesgo han pasado a ser kafkianas —en el estricto sentido de la palabra (Beck, 1988, pp. 99 y ss.). Sin embargo, mi argumento principal mantiene que: también el fatalismo negativo —¡precisamente este!— piensa la modernización en clave lineal e ignora de este modo las ambivalencias de una modernización de la modernización que carcome sus fundamentos socioindustriales. Zygmunt Bauman hace suyo este pensamiento de la modernización reflexiva: «Beck has not lost hope (some would say illusion) that "reflexivity" can accomplish what rationality failed to do. What amounts to another apologia for science (now boasting reflexivity as a weapon more trustworthy than the rationality of yore and claiming the untried credentials of risk anticipating instead of those of discredited problesolving) can be upheld only as long as the role of science in the past and present plight of humanity is overstated and/or demonised. But it is only in the mind of the scientist and their hired or voluntary courtpoets that knowledge (their knowledge) "determines being". And reflexivity, like rationality, is a double-edged sword. Servant as much as a master; healer as much as a hangman». Bauman asume la «reflexividad, pero ignora la específica relación de reflexivo y reflexión, que es establecida en la modernidad de la sociología del riesgo (véase más arriba). Esto no significa: más de lo mismo —ciencia, investigación de los resultados, autogobierno. La modernidad reflexiva disuelve sus formas y fundamentos socioindustriales. Debido a, y como consecuencia de la propia dinámica de la modernidad, surgen situaciones e inercias sociales imprevisibles e incalculables, y ello, entre sistemas, organizaciones y ámbitos de la vida (aparentemente) privados. Este paisaje inédito reclama nuevas ciencias sociales y de la sociedad. Exigen nuevas categorías, teorías e instrumentos metódicos para sus análisis. La teoría de la sociedad del riesgo dice: es la imprevisibilidad la característica que permite el surgimiento de situaciones desconocidas (¡en ningún caso ni mejores ni próximas a la salvación!). La toma de conciencia de la imprevisibilidad pone en movimiento a la sociedad. Si esto es ventajoso o, por el contrario, acelera el ocaso, aún queda por decidir. En todo caso, la teoría de la modernización reflexiva contradice los supuestos básicos del fatalismo negativo. Este sabe que, según sus propios supuestos, no puede conocer el desenlace definitivo, el final, la inevitabilidad. Es el hermano gemelo pesimista del optimismo del progreso. En el primero, la propia dinámica lineal (según el lema: se debe aclamar lo que no se puede cambiar) se convierte en la fuente de la fe en el progreso, en el segundo lo incalculable se piensa como *previsiblemente* incalculable. Esto es, de hecho, la virtud del fatalismo que hace a este falso. Para decir con Günther Anders (1980): habida cuenta de que el fatalismo tiene razón, el diagnóstico del «carácter anticuado» del hombre es anticuado. En el transcurso de la modernización reflexiva surgen nuevas ideas de conflicto político de una sociedad industrial muy desarrollada, que se entiende y critica como sociedad del riesgo. Esta no es ni mejor ni peor, en todo caso es *distinta* y en cuanto tal ha de ser de una vez por todas percibida y descifrada.

el malentendido ampliamente extendido de que las temáticas del riesgo son las temáticas del orden o que pueden ser tratadas como tales. Lo son y no lo son. En concreto las temáticas del riesgo constituyen la forma en que la racionalidad teleológica conduce la lógica del control y del orden hacia el absurdo en virtud de su propia dinámica (entendidas en el sentido de «reflexividad» en cuanto imperceptibles y no pretendidas, no

en el sentido necesario de «reflexión»). Eso significa que en la modernidad se produce una ruptura, un conflicto en torno a los fundamentos de la racionalidad, de la autocomprensión de la sociedad industrial y en el *centro* de la modernización industrial (y no sólo en las inmediaciones de los mundos de la vida privados).

La sociedad industrial, el orden social burgués y, especialmente, el estado benefactor y social pretenden convertir los contextos de vida humana en una estructura controlable, elaborable, disponible, atribuible (a nivel individual y jurídico). Por el contrario, estas pretensiones conducen en la sociedad del riesgo una y otra vez a imperceptibles efectos colaterales diferidos en el tiempo, con los cuales la exigencia de control es trascendida, desencadenando, a su vez, la aparición de lo incierto, de lo ambiguo. Dicho en pocas palabras: el regreso de lo desconocido. Y ahora como fundamento de la *autocrítica de la sociedad*.[13]

Por tanto, las formas y criterios de organización, pero también los principios éticos y jurídicos, las categorías de responsabilidad, culpa y el principio de causalidad (por ejemplo, la concatenación de daños), así como el procedimiento de decisión política (por ejemplo, el principio de la mayoría) no son los apropiados para interpretar y legitimar el regreso de la incertidumbre y de la incontrolabilidad. También las categorías y métodos de las ciencias sociales prescinden de la complejidad de los hechos que describen e interpretan.

A este respecto, las figuras de la ambigüedad e incertidumbre no aluden únicamente a las decisiones; también valen para las reglas y fundamentos de las mismas, de las referencias de validez y crítica ante el propósito (piénsese en la pretensión de control) de determinar unas consecuencias imprevisibles y desprovistas de responsabilidad alguna. La reflexividad e incalculabilidad del desarrollo social se propagan por todos los dominios de la sociedad, hacen estallar las jurisdicciones y límites regionales, de clase, nacionales, políticas y científicas. En el caso extremo, por ejemplo, en referencia a las consecuencias de una catástrofe atómica, nada ni nadie es ajeno a ellas. Esto significa, por el contrario, que bajo esta amenaza todos fungen como afectados y participantes y, por tanto, pueden aparecer como autorresponsables.

Con otras palabras: la sociedad del riesgo tiende a ser una sociedad *autocrítica*. Los expertos en seguros contradicen (sin pretenderlo) a los ingenieros de seguridad. Estos diagnostican riesgo nulo; aquellos mantienen que nada es seguro. Los expertos son relativizados y destronados por los contraexpertos. Los políticos topan con la oposición de las iniciativas ciudadanas, la tecnoestructura industrial con el boicot de consumidores movilizados y organizados político-moralmente.[14] Las administraciones son criticadas por grupos de autoayuda. Por último, se debe esclarecer qué sectores industriales son los causantes de daños y (por ejemplo, la industria química en la contaminación del mar) y cuáles los afectados (en este caso, la industria pesquera y el mercado del turismo). Los sectores industriales portadores de peligros pueden ser criticados, controlados y corregidos por quienes sufren sus efectos nocivos. La

---

13. Cf. Bonss (1993) intenta integrar la teoría de la sociedad del riesgo con la tradición de la teoría crítica. En este sentido también Anthony Giddens (1990) diagnostica una «globalización de los riesgos». Incluso Mary Douglas, que desde una panorámica etnológica ha subrayado la relatividad cultural de la percepción del riesgo (Douglas y Wildavsky), afirma que la categoría de riesgo ha devenido una idea clave de la época actual (Douglas, 1991, p. 3): «A través de la cuestión de los límites nacionales se desarrolla un nuevo debate político, expresado bajo la categorización del riesgo» (p. 1, cit. Bonss, 1993, p. 21). «Buena parte de las clasificaciones y contrastes de las ciencias sociales», escribe Seymour Fiddle en 1980, «por ejemplo, conflicto *versus* consenso en la sociología, o economía neoclásica *versus* marxismo, parecen repetir irreflexivamente las líneas de conflicto del siglo XIX. Por el contrario, inseguridad e incertidumbre son los conceptos de nuestro tiempo y de las épocas venideras: ocuparnos de ellos nos lleva a encarar científicamente el presente y futuro» (*ibid.*, compárese también Makropoulos, 1989). Para Perrow (1984) esta visión es evidente con sus ejemplos analizados teóricamente orientados. El escenario de conflicto y de riesgo lo ha puesto de relieve especialmente Lau (1989), y lo ha concretado empíricamente en un estudio aún no publicado. Smithson (1988) constata el surgimiento de *emerging paradigms*. El mismo Niklas Luhmann habla con naturalidad de la evidencia de la sociedad del riesgo (1991); sus esfuerzos por integrar en su teoría de sistemas la problemática del riesgo en sus aspectos histórico-social y teórico-social, está repleta de autorrefutaciones involuntarias y parcialmente voluntarias (ver más arriba nota 8, Luhmann, 1990).

14. Cf. —junto a las clásicas organizaciones de consumidores— las distintas campañas que pretenden otorgar vigor a las consideraciones políticas y morales respecto al medio ambiente con la organización de consumidores (en Estados Unidos este movimiento es el abanderado de la posición *political correctness*).

cuestión del riesgo, escinde familias, grupos de profesionales especializados en el sector químico, hasta gerentes de sociedades privadas,[15] y en muchas ocasiones, también es capaz de dividir a uno mismo: lo que la cabeza quiere y la lengua dice, la mano se niega a hacer.

Los impulsos para el cambio social se encuentran con frecuencia donde nadie lo sospecha —ni tampoco aquellos que en principio se mostraban favorables a ese cambio social. Un ejemplo de esto lo constituye la modificación de la ley alemana sobre la depuración de responsabilidades al respecto de delitos de medio ambiente, ley que desplaza la sanción desde la responsabilidad por culpabilidad a la responsabilidad por peligrosidad. Según esta ley (modificada en 1991 tras el incendio de un almacén del consorcio químico Sandoz en Basilea) las empresas se responsabilizan —sin prueba alguna de culpa— de los daños aparecidos hasta una cantidad de 169 millones de marcos en concepto de los perjuicios causados a personas y cosas. Para ello es suficiente tan sólo mantener la siguiente *sospecha*: si «las instalaciones por su estado de potencial peligro han podido causar el daño, entonces se deduce inmediatamente que este ha sido causado por las instalaciones». Dicho con otras palabras: la carga probatoria no la suministra el perjudicado, ya que por regla general nada puede demostrar, sino el (potencial) causante de los daños. Para instalaciones de producción que amenazan peligro se exige una «cobertura de prevención», que sólo es realizable a través de un seguro de medio ambiente. Con este modelo de seguros se garantiza el deber contemplado «en el derecho civil de una contraprestación económica en virtud de daños a personas o cosas, los cuales son generados por un efecto nocivo sobre la tierra, el aire y el agua» (Jorissen). No se pueden asegurar daños ocasionados a sí mismo o precedentes en el tiempo. Una vez más volvemos a alcanzar el límite *económico* de riesgos no calculables. Por ello el mercado internacional de reaseguros se despreocupa de los riesgos medioambientales, no poniendo a su

15. Cf. Bogun, Osterland y Warsewa (1992), Heine (1992), Heine y Mautz (1988, 1993), Pries (1991), Covello, Menkes y Mumpower (1986).

disposición ninguna de sus facultades. La consecuencia es: «la mayoría de la empresas tienen que intensificar sus prevenciones para evitar futuros daños».[16]

Tras todo esto sobresale un conflicto fundamental que caracteriza a la sociedad del riesgo, producido por el viejo ordenamiento político de la sociedad industrial; el citado conflicto refiere a las contradicciones ideológicas, culturales, económicas y políticas agrupadas y perfiladas unas frente a otras en torno a la dicotomía «*seguro-inseguro*». Política y existencialmente aquí emerge la cuestión y la decisión fundamental: ¿se combate la imprevisibilidad y el desorden producido por el modelo de racionalidad teleológica con los procedimientos de la vieja sociedad industrial (más técnica, mercado, estado, etc.)? o ¿comienza aquí una manera distinta de pensar y actuar que acepta la *ambivalencia* —con todas las consecuencias de gran alcance para el conjunto de los dominios de la acción social? Wolfgang Bonss escribe: «Una perspectiva de ese tipo sólo se desarrolla cuando se abandona la *óptica del orden*, la versión unidimensional de la racionalización occidental y se reocupa por el centro de lo social, lo ambiguo, incierto, contingente y contextual».[17]

Se puede designar a aquella como «*lineal*» y a esta como «*reflexiva*». Junto a la interpretación analítica y empírica de esta diferencia, sería de sumo valor hacer lo propio en los niveles empírico-político y normativo-filosófico (cosa que aquí no puede ni debe realizarse).

Esta constelación social, política y teorética surge y se intensifica con la modernización reflexiva. Por primera vez los diques del viejo orden se hacen pedazos y las irreductibles ambivalencias de la civilización del riesgo destacan con toda virulencia. De tal manera que aparecen menos medios sociales (y tipos de roles) creadores de órdenes constrictivos y portadores de ficciones en torno a su seguridad. Con esta crisis de autoseguridad de la sociedad industrial la incertidumbre pasa a ser el modo básico de experimentar la vida y la acción.[18] Quién,

16. Ver *Süddeutsche Zeitung* (13-14 de febrero de 1993), p. 24.
17. Bonss (1993), p. 20, y también p. 31.
18. *Ibíd.*, p. 23, y también Schulze (1992).

cómo y por qué puede o no aprender, se convierte por su parte en la cuestión clave, desde el punto de vista biográfico y político del futuro presente.

Democratización de la crítica

Se dice comúnmente: con el derrumbamiento del pseudosocialismo real existente hasta fechas recientes toda la crítica social se ha quedado sin su suelo nutricio. Sin embargo, lo contrario es lo correcto: la constelación para la crítica, también para la crítica radical, nunca fue tan favorable como hoy. La petrificación de la crítica, que significa el superpoder de la teoría marxista desde hace un siglo en Europa, se ha derrumbado. El padre todopoderoso ha muerto. De hecho, la crítica social puede tener en cuenta nuevos alicientes y abrir y agudizar la mirada.

La teoría de la sociedad del riesgo evita las dificultades de una teoría crítica de la sociedad, en la que los teóricos aplican a la sociedad criterios más o menos bien justificados, tras lo cual (a menudo contra la autocomprensión de los afectados), juzgan y lanzan la sentencia final. En una sociedad que se autodefine como sociedad del riesgo, la crítica se *democratiza*; quiere eso decir que se establecen mecanismos de crítica recíproca entre las racionalidades de los universos simbólicos de la sociedad y los grupos que las constituyen. En lugar de una teoría crítica de la sociedad surge una teoría de la *autocrítica social*, vale decir, un análisis de los conflictos que atraviesan la modernidad reflexiva. La constatación de una colisión inmanente entre las instituciones programáticas de la sociedad industrial, colisión que *ya* es tematizada y criticada bajo la perspectiva de autoamenaza de riesgo social, permite que normas, principios y prácticas entren en contradicción en todos los ámbitos de acción social, especialmente con los valores y exigencias inmanentes. Un ejemplo: los cálculos de riesgo, que se elaboran en torno a un parámetro establecido de accidente (espacial, temporal y socialmente delimitado), deben, por una parte, calcular y legitimar el potencial de catástrofe de la tecnología e industria moderna, pero, por otro lado, en virtud de

su alto grado de error y falseamiento, pueden ser criticadas y reformadas con sus propias pretensiones de racionalidad.

Es importante precisar las perspectivas y presupuestos de la autocrítica social que abren paso a una teoría de la sociedad del riesgo. Precisamente es el objetivo que se marca el concepto de modernización reflexiva. Este encierra dos componentes (o dos dimensiones significativas). Por una parte, el tránsito propio de la sociedad industrial a la sociedad del riesgo (argumentado en este marco temático; se verifica en el perfeccionamiento de la modernidad en lo que atañe a la superación del modelo bipolar hombre-mujer o en la sistemática puesta en duda de la ciencia a través de un mayor y mejor conocimiento de los fundamentos y efectos de la expansión y decisión científica). Este no-hacer-caso y prescindir del subsuelo estructural de la sociedad industrial es producido y activado por la dinámica de la incipiente sociedad del riesgo. Esta «mecánica» echa raíces en la propia dinámica industrial, que, al convertir los «efectos colaterales» en peligros, neutraliza sus propios fundamentos (de cálculo).

En segundo lugar, la conceptualización, constatación y conscienciación de las amenazas estructurales de la ya en declive sociedad industrial, da como resultado la imagen de un sociedad en movimiento. Lo que hasta tiempos recientes aparecía como «funcional» y «racional», deviene ahora amenazador para la vida, esto es, produce y legitima la disfuncionalidad e irracionalidad. Cuando en los contextos de acción, se ponen en marcha y se propagan *alternativas* profesionales de *autocontrol y autolimitación*, las instituciones abren políticamente sus fundamentos a la legitimidad conferida por los individuos y sus coaliciones.

Quiere esto decir: habida cuenta del tránsito irreflexivo y automático de la sociedad industrial a la del riesgo posibilitado a causa de la «ceguera apocalíptica» de la modernidad industrial (Günther Anders), se afilan los riesgos, que —convertidos en tema y centro de conflictos y controversias públicas— escinden la sociedad hasta en sus centros de acción y de decisión. En el horizonte de la contradicción entre las viejas rutinas y la novedosa conciencia de consecuencias y del modo de proceder, la sociedad deviene autocrítica. He aquí la combina-

ción de reflexivo y reflexión que la aciaga industria moderna, mientras no produzca la catástrofe, puede desvelar bajo las formas de autocrítica y de autotransformación.

La modernización reflexiva contiene ambos elementos: la autoamenaza reflexiva de los fundamentos de la sociedad industrial por obra de una continuada e imparable modernización eficaz y portadora de peligros *y* la progresiva consciencia-ción y reflexión de esta situación. La diferencia entre sociedad industrial y sociedad del riesgo supone también una diferencia respecto al saber; dicho de otro modo, la autorreflexión sobre los peligros de la industria más desarrollada. Por este proceso de toma de conciencia respecto a los peligros ocasionados por la decisión surge la política, ya que las relaciones basadas en la propiedad privada, las desigualdades sociales y los principios funcionales de la sociedad industrial se mantienen intocables. En este sentido la teoría de la sociedad del riesgo es una *teoría del saber político* propia de una modernidad que deviene autocrítica. Trata sobre el hecho de que la sociedad industrial se considera, se critica y se reforma como sociedad del riesgo.

La noción de «sociedad del riesgo» tan sólo señala un aspecto; la teoría de la modernización reflexiva, como se muestra a continuación, va más allá.

CAPÍTULO 7

TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA[1]

Ulrich Beck

La modernización reflexiva[2] —dicho de manera simplificada y por anticipado— refiere: por un lado, a una época de la modernidad que se desvanece y, por otro, al surgimiento anónimo de otro lapso histórico, surgimiento que no se gesta a causa de elecciones políticas, del derrocamiento de gobierno alguno o por medio de una revolución, sino que obedece a los efectos colaterales latentes en el proceso de modernización autónomo según el esquema de la sociedad industrial occidental. La modernización reflexiva inaugura la posibilidad de una (auto)destrucción creadora para un época en su conjunto, en este caso, la época industrial. El «sujeto» de esta destrucción creadora no es la crisis, sino el triunfo de la modernización occidental. Esta teoría es una protesta —y refutación— contra la teoría del fin de la historia de la sociedad.

1. Extraído de U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 57-98. *(N. del T.)*

2. Ver el concepto de «modernización reflexiva», entre otros: Beck (1986), esp. capítulos IV, VI, VII, VIII; Lash (1992), Beck, Giddens y Lash (1993), Giddens (1990, 1991), Zapf (1991), en concreto la contribución de Zapf, pp. 23-39, Beck, pp. 40-45, Hradil, pp. 361-369; Rauschenbach y Gängler (1992), Zapf (1992), esp. p. 204, Lau (1991), pp. 372-374; Krüger (1991), Wheling (1992), esp. pp. 247-283; la falta de nitidez y ambigüedad en el empleo del concepto en esta literatura se deben descubrir y destruir a través de las siguientes explicaciones.

El hecho de que tras el fin de la guerra fría el mundo tienda a unirse es algo que nadie pondría en duda. Sin embargo, ¡atención!, esta constatación vale para el nuevo desorden del mundo, no para el esquema de un futuro redentor nutrido por el modelo democrático-industrial de la sociedad occidental capitalista. Este nuevo desorden alude a la gran cantidad de países y culturas que *aún no* han accedido a un determinado nivel de seguridad y racionalidad, democracia y bienestar. El único antagonista, el adversario al paraíso, el competidor por definición, se ha difuminado. Sus monumentos se han desplomado. Inclusive, su recuerdo decae en el olvido o se transfigura en irreal. La izquierda muestra señas de incapacidad para entender el mundo. ¿Cómo hacer surgir un oponente histórico a la triunfante sociedad democrática y poner en cuestión el monopolio moral y racionalizador de occidente? Y sin embargo, surge un contrincante —precisamente el que se expone a lo largo de este trabajo.

El desvaído capitalismo socio-estatal y democrático tiende a quebrarse —no porque en él el proletariado se rebela y, por una ironía de la historia, toma el poder; no porque los intelectuales desde su existencia retirada quieran demostrar la luz de la razón a la humanidad descarriada; no porque la opinión pública, frente a los creadores de opinión y de los artistas de la argumentación, haga valer la imposición formal de la verdad, de lo bueno y de lo bello; tampoco porque la sociedad se desmembre en movimientos sociales que prescinden de la estructura de roles y pasan a considerar directamente los problemas sociales más acuciantes. Pero si todos estos reductos de liberación se secan y fracasan, ¿de dónde debe surgir una fuerza que cuestione el monopolio de racionalidad y de moral de la civilización industrial?

Sólo hay una fuerza y poder que sea capaz de esto, la dictadura de las coacciones objetivas —economía, técnica, política, ciencia—, es decir, *del absolutismo de la propia modernización de la sociedad industrial*. Esta es la tesis o, sin falsa modestia, la teoría, la filosofía que aquí se proyecta, se despliega y, de algún modo, se persigue: la modernización secuestra, en virtud de la autonomización del proceso de modernización de la sociedad industrial, sus fundamentos y coordenadas.

¿Es una noticia positiva o negativa? *No* se trata de eso; ¡la modernización salva la modernización! Volved a las fuentes de la modernidad, y al beber vosotros de ellas, vais a ver el mundo con nuevos ojos. No, aquí una mala noticia es superada por otra aún peor. No sólo el orden del mundo basado en el eje este-oeste se resquebraja, ahora también las seguridades y evidencias del capitalismo democrático-occidental. ¡Una tal ruptura está teniendo lugar!

Dicho más a ras de suelo: las clases sociales se disocian y, por ello, se intensifican las desigualdades sociales. La pobreza se aísla. La familia —el lugar y el refugio de la comunidad, de la proximidad, de la intimidad y del cariño precisamente en la inhospitalidad de la modernidad— se convierte en un monstruo. Muchos esperan un crecimiento económico y seguridad laboral y nadie puede tomar a mal esta exigencia. Sin embargo, lo que aquí se persigue es mostrar el alcance de la continua destrucción, en concreto: de la autodestrucción. El agotamiento de los fundamentos y recursos de la modernización industrial tiene lugar por la modernización industrial, es decir, no es imputable a enemigos exteriores, contra los que movilizarse y poder intensificar y subrayar la común identidad y la filiación, sino que debe ser atribuida a los actores y garantes de la seguridad interior. No está claro cómo solucionar el dilema de que los mismos indicadores —¡y personas!— están a favor del bienestar *y* de la destrucción. La industria moderna *envejece*, su fe en la racionalidad, su magia técnica sufre un proceso de desencanto, de secularización; y así surge una *segunda* modernidad, cuyos contornos son difusos, porque en ella rige el *y*, sus dilemas y ambivalencias. Este es un mensaje que confunde e irrita a muchos oídos.

No obstante, se trata de una simple figura de pensamiento que en este trabajo se resalta sobremanera. ¿No se producen cambios en el interior de todas las culturas y épocas a través de las propias dinámicas que las hicieron valer, las desataron y animaron? Lo particular es que esta trivialidad histórica, este postulado fundamental de toda visión histórico-social constatada en la época que precisamente ha estimulado el cambio, se ha convertido en algo casi impensable. Tal vez pudo ser válido para todo lapso histórico que se consideraba a sí mismo

como insuperable, como garante del posible acceso del hombre a la perfección. En todo caso esta generalización sobrepasa mis conocimientos históricos. La sociedad *burguesa* e industrial adora las innovaciones y cambios y, a su vez, se despide de todo rastro de historicidad. Esta despedida deviene prácticamente perfecta, y no sólo por obra de sus teóricos y científicos sociales, los cuales, con todos los medios de pensamiento a su alcance, ligan peculiarmente las contradicciones, elevando así un edificio inexpugnable, algo así como un muro de las lamentaciones. También en la autoconciencia de la sociedad burguesa predomina esta descomunal y prepotente generalización que todavía es defendida con cinismo y amoralidad frente a quienes mantienen un resquicio de duda.

La sociedad burguesa consolida y extiende su autoridad y dominio, como muestra *Roland Barthes*, a través del temor que infunde. Esta sociedad produce un universalismo en el que se eclipsa, pero a la vez, agiliza activamente su expansión. «Políticamente la denominación se efectúa a través de la idea de Nación. Para su tiempo era una idea progresista que servía para derrocar a la aristocracia. Hoy la burguesía se diluye en la Nación, una burguesía dispuesta a excluir [...], los elementos que declara como extraños [...]. Como se ve, el vocabulario político de la burguesía reclama la existencia de un universal.»[3]

Este universal de la sociedad burguesa, precisamente por no ser sólo descrito, sino también convertido en norma, bloquea toda actividad del pensamiento. La sociedad burguesa e industrial se equipara a la modernidad. Esta privilegia y procrea a aquella y al revés. La modernización es tematizada en clave de globalización, de expansión permanente. El hecho de que en el proceso de intensificación de sus estructuras pudiera volverse contra sí misma, autosuprimirse, parece inimaginable.

En último término, la intención, hasta ahora inexpresada, que rige el decurso del texto focaliza su atención en el descubrimiento e invención de una *tipología (al menos de dos) de las*

3. Barthes (1974), p. 125.

sociedades modernas, en las que una vez domina el «*o esto-o-aquello*» y, en otra ocasión, el «*y*» (esto suscita la pregunta: si entre el «*o esto-o-aquello*» y el «*y*» domina la «*y*» o la «*o*»). El tránsito de un estado a otro no se consuma a causa de una revolución, crisis, tampoco por medio de una rebelión política, sustitución de élites o consulta electoral.

Síntesis colateral de innovación y revolución

Más allá de la queja y de la esperanza la tesis central de este trabajo es la siguiente: vivimos en un mundo distinto al que nuestras categorías de pensamiento revelan. Vivimos en el mundo del *y* y pensamos con las categorías del *o* esto *o* aquello. Este desencuentro entre la praxis y la teoría no es imputable a una confusión generalizada, ni a una insuficiencia conceptual, sino que obedece al proceso de modernización occidental en el estadio de triunfo aplastante. El continuado e incansable proceso de modernización ha abierto una grieta entre el concepto y la realidad; esta es difícil de revelar y de designar, porque el discurrir del tiempo se ha quedado detenido en los conceptos centrales del momento inicial y fundante del proceso de modernización. La «modernidad» (un término al que circunda una espesa niebla que impide que salga el sol) se ha convertido en sus estadios más desarrollados en *terra incognita*, en un desierto civilizatorio que podemos no comprender, ya que el modelo monopolizador del pensamiemnto de la modernidad, su autocomprensión desde el punto de vista socio-industrial y capitalista se ha quedado anticuado en el transcurso de la modernización autónoma.

Precisamente la modernidad es pensada como novedad autónoma e irrebasable, como dictadura de la novedad —esto es: como *perpetuación de lo mismo*, como un sistema que *ha excluido* cambios *reales*.

Esta paralización de la novedad en y por las novedades tiene dos tradiciones de pensamiento: por un lado, la «*teoría de la innovación*» (para muchos Wolfgang Zapf) que refiere a la desaparición de la «esclerosis organizadora», y que supone un intento de controlar los problemas de crecimiento a través

de la desinhibición del crecimiento.[4] Por otra parte, «*la dialéctica de lo nuevo y siempre lo mismo*» es representada por Walter Benjamin.[5]

Aquí se propone una figura de pensamiento, que es concebible con y contra la esclerosis conceptual dominante. A la «modernidad» *qua* dinámica propia le es conferido un poder de autoneutralización y autotransformación. Es tematizada como asociación de disolución y reestructuración, como un proceso que genera seguridad y a la vez la deteriora. Modernización quiere decir, por tanto, una *síntesis colateral de innovación y revolución*. Pretendiéndose una «innovación», se pone en marcha una «revolución». En todo caso, no se trata de una revolución anhelada, sino una «revolución» de los *efectos colaterales* por cierto, un concepto de revolución que, o bien, se entiende en clave de la terminología dominante o de manera insuficiente.

¿Es todo esto posible e imaginable? Dicho simplificadamente: si se entiende a la modernidad como modernización *autónoma*, esta no puede ser frenada ni replegada allí donde precisamente se conservan sus fundamentos. Pero si la modernidad por su propia inercia desplaza y carcome sus fundamentos y coordenadas, se suscita la siguiente cuestión; ¿cómo se pueden descubrir, conscienciar y *experimentar* conceptos que arremetan contra el estancamiento de las categorías dominantes? Sobre este particular trata el presente trabajo.[6]

---

4. Zapf (1975, 1986) apela a Parsons (1969) así como a Eisenstadt, Bendix, Almond, Rokkan y demás (todo en Zapf, 1969).

5. Benjamin (1972); cf. Wehling (1992), pp. 75-104; también referencia a Frisby (1969).

6. Pierre Bourdieu (1992) ha puesto de relieve (en diálogo con Durkheim) que las categorías con las que pensamos y actuamos, no son sólo constructos (científicos), que serían controlables empírica y teóricamente, sino *componentes integrales de las estructuras sociales*: «Inicialmente *formuladas como acusación y condena* (nuestras «categorías» proceden del *kathegoresthai* griego, algo así como "denuncias públicas"), estos conceptos orientados a la disputa devienen progresivamente *kategoremas* técnicos, que gracias a la amnesia de su surgimiento confieren *aliento de eternidad* a la disección crítica y a los tratados académicos o disertaciones. De entre todas las posibilidades de participar en las disputas —las cuales se deben dirimir exterior y públicamente si se quiere objetivar sus categorías— el más seductor y el menos sospechoso es el papel de árbitro o juez, que decide sobre conflictos aún por determinar y se encuentra en condiciones para lanzar un veredicto, por ejemplo, al respecto de lo que sea el realismo [...] El *modo de pensar* opera en cada universo social y, especialmente,

El supuesto que dirige esta teoría de la modernización reflexiva, prosigue con su paso firme. La modernización no sólo modifica el marco socio-industrial de la modernización. Antes bien: ya que todo signo de invariabilidad y consistencia dentro de la modernidad industrial se evapora, ya que la estructura institucional y organizacional de la sociedad industrial abandona la condición de apriori aproblemático y pierde su condición de irrebatible, se derriba la estructura de roles, el «férreo estuche» (M. Weber) que la industria moderna ha alcanzado y ha armado. Se derrumba, más concretamente, en la *decisión de los individuos*. Estos son los vencedores y (!) los perdedores de la modernización reflexiva. Dicho de otro modo: los efectos colaterales suponen la liberación de los individuos del enjaulamiento de las instituciones, en este caso, significan el renacimiento de conceptos tales como acción, subjetividad, conflicto, saber, crítica y creatividad.

Esta paradoja ocupa un lugar central: la independización, que se resuelve contra la independización de la modernidad industrial, abre a esta a la decisión. *Las estructuras destruyen a las estructuras de modo que la subjetividad y las acciones disponen de posibilidades de desenvolvimiento* (esto se logra cuando las nuevas estructuras descubiertas e inventadas posibilitan acciones). A espaldas de los hombres, esto es, independiente-

---

en los dominios de producción cultural como el religioso, científico y jurídico, etc., con los cuales se llevan a la práctica juegos que canalizan el acceso a lo universal. Se patentiza que las *esencias* son normas» (p. 975). Y Mary Douglas (1990, pp. 162 y ss.) escribe: «Al igual que los planos de la sociedad en los que nos movemos, las clasificaciones sociales se encuentran siempre a nuestra disposición: constituyen el trasfondo, el horizonte en el que nos contemplamos y valoramos a nosotros mismos y a los demás». Tomemos el mundo doméstico y pensemos «los roles de niños y adultos, hombres y mujeres». Aunque «reproducimos automáticamente el esquema de autoridad instituido y la división del trabajo aceptada, la reproducción es totalmente distinta si es llevada a cabo por un hindú o por un americano. Podemos comenzar también con los roles integrados en la organización social, por ejemplo con los vagabundos, y nos aproximamos desde la periferia hacia los dominios centrales de prestigio e influencia. O comenzamos con los recién nacidos y atravesamos la estructura de ancianidad hacia arriba. En todo caso, aceptamos las categorías que utilizan nuestras administraciones para establecer un gobierno, para realizar un censo de población y para estimar la necesidad de escuelas o centros penitenciarios. Nuestro pensamiento se mueve siempre por carriles provistos de una cierta normalidad. ¿Cómo podríamos pensar en la sociedad sin recurrir a las clasificaciones incorporadas a nuestras instituciones? Para las ciencias sociales vale esto, incluso, en la medida en que su ámbito profesional de análisis está moldeado por categorías administrativas».

mente de que ellos lo perciban o no, lo pretendan o no, la modernización industrial y su centro cerrado de decisión se abren a la decisión, a la discusión, a la crítica. El bloqueo ínsito en la estructura social de la modernidad industrial se debilita. Y de esta manera se puede empezar a hablar de la invención de lo político.

Con todo, en la competencia entre el *y* y el *o* domina este segundo. La modernización reflexiva puede tener como consecuencia un desarrollo progresivo o la aparición de la contramodernidad. Neofascismo o democracia ecológica; ecodictadura, violencia, fundamentalismo o un persistente desarrollo de la democracia y de la Ilustración. La modernización reflexiva puede remover los cimientos del mundo, también los de un mundo occidental en situación de deterioro progresivo en la que se acelera el proceso de destrucción o algo que parece excluido puede ser posible: el hecho de que la modernidad industrial revise y reforme sus propios fines, fundamentos, formas de vida y de producción, su integración de moral y de racionalidad.

Esto proporciona algo contrario a la perspectiva de desarrollo: no se trata de que los países desarrollados reproduzcan la modernidad occidental en su interpretación socio-industrial, sino que el problema del desarrollo inste al primer mundo a la búsqueda de un diálogo global. ¿Cómo es posible una autolimitación inteligente? ¿Cómo son posibles formas políticas, productivas y de vida que transciendan las tendencias suicidiógenas de la modernidad industrial?

Si nadie puede decir que el modelo de una economía nacional autodestructora da lugar a una civilización global y democrática, sí se podrá considerar que esta es un logro imposible con las instituciones ya caducas de la modernidad. Pero si no se quiere seguir haciendo la vista gorda por más tiempo hay que abandonar el marco del *statu quo* político perteneciente a la sociedad industrial —soberanía estato-nacional y su correlato militar, el crecimiento económico, el pleno empleo, así como los grandes partidos y las coordenadas políticas izquierda-derecha— para abrir, ampliar, reorientar y recomponer este horizonte político de la modernización simple. Así, de esta forma, se llega a la consideración de la *invención de lo político*.

Kant planteó a fines del siglo XIX esta pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento? Hoy, dos siglos después, se plantea la pregunta paralela: *¿cómo es posible la configuración (de lo político)?* No es una causalidad, que con ella, se plantea, a su vez, la cuestión que vincula arte y política.

> Entiendo que la historia del hombre se inicia hoy por vez primera, también su propia amenaza, su propia tragedia —escribe Gottfried Benn—. Hasta nuestros días, se encontraban a sus espaldas los altares de los santos y las alas de los arcángeles. Sus debilidades y heridas fluían por el cáliz y la pila bautismal. Ahora comienza la serie de grandes e irresolubles infortunios que recaen sobre él...[7]

Más allá de la naturaleza, de Dios, de lo ancestral, de la verdad, de la causalidad, del yo, del ello y del superyó comienza «el arte de vivir», como el último Foucault lo denominó, o, como podemos decir hoy: el arte de la autoconstitución, que designa en el marco de la modernidad autonomizada: la invención de lo político como condición universal que sirve de fundamento para la existencia humana. De esta forma, no se confecciona la imagen de una época de la esperanza, ni de paraíso alguno, ya que aquí el destino augura nuevas fatalidades y neurosis que no coinciden con el ocaso —eso sería lo mismo que el fin, la conclusión, el desenlace fatal— sino con el no-ocaso que nos es inminente.

El diagnóstico de la modernización reflexiva, por lo aquí visto, trasciende los límites de la modernidad simple encaminándose hacia lo normativo. En todo caso, mantenemos esta idea: con la modernización reflexiva la estructura social se desplaza hacia lo informal y lo inconcebible. En y con la modernización de la modernidad industrial, la ley de la selva se propaga bajo la apariencia de ordenamientos y competencias bien delimitadas. El safari a través del mundo desconocido y aún por descubrir en el que vivimos puede comenzar.

La pretendida originalidad de la figura del pensamiento aquí expuesta trae a la memoria un referente teórico contras-

7. Benn (1989), pp. 150 y ss.

tado: *La dialéctica de la Ilustración*.[8] Esto es lo que se ha pretendido. No obstante, las diferencias también son notorias. No se trata como en Horkheimer y Adorno de una dialéctica en la que la fatalidad echa andar desde el inicio y se detiene en el momento en el que la presencia de lo condenable se deja notar con más intensidad.[9] Por otra parte, lo contrario a la teoría aquí expuesta no es la Ilustración, sino la no-Ilustración: la modernización autónoma es el punto de partida. Esta, a lo largo de su periplo, se vuelve frente a sí, se autodestruye, abre los fundamentos de su complejo industrial a la decisión, consiente el surgimiento de conflictos donde nadie podía suponerlos, traslada y desplaza, abre los monopolios del poder, o, algo más radical: porque todos defienden estos monopolios.

Resumiendo, surge simple y llanamente otra modernidad, una modernidad diferente; en cualquier caso, es tan distinta que despierta y estimula la curiosidad y el quehacer de los sociólogos.

«La dialéctica de la modernización», la modernización reflexiva, postula en cierta forma, lo contrario a la «dialéctica de la Ilustración»: una dinámica autónoma, que se autocontrarresta y, que por ello, claudica y se desagarra el férreo estuche de la industria moderna. Es decir, el envejeciminento de la modernidad industrial producido por sí misma no es un anhelo, ni esperanza, ni una promesa, sino —tras lo propuesto— un *diagnóstico*, según el cual: la modernidad industrial genera cual impulso y autodinámica con independencia de la voluntad y del pensamiento de los hombres, una segunda modernidad. Esta no sólo es desconocida, también es dependiente de la decisión y —antes de cualquier valoración— reclama la exploración de la realidad en la que vivimos.

8. Horkheimer y Adorno (1969).

9. Bonss (1993, p. 29) escribe: «La teoría de la sociedad en la *Dialéctica de la Ilustración* se reduce de tal modo a una historia de decadencia subjetivo-filosófica, que el intento de su reformulación desde el ámbito de las ciencias sociales parece limitado. Al mismo tiempo, Horkheimer y Adorno permanecen indirectamente enclavados en la versión unidimensional de la racionalización occidental. El motivo es que la dialéctica de la ilustración no se describe como un despliegue de contradicciones ínsitas en el proceso de civilización, sino como una oposición antropológica consolidada y sucesivamente agudizada entre la racionalización sin sujeto y un sujeto marcado por la impotencia. De modo semejante a Weber, la racionalización sin sujeto de Horkheimer y Adorno avanza de manera irrefrenable. Con su paso firme y victorioso la dialéctica se perfecciona de continuo, amenaza someter al sujeto y no existe indicio alguno de que, por causas inmanentes, pueda zozobrar o convertirse en autorreflexiva. Un argumento tal permite únicamente una crítica ideológica con bastantes deficiencias».

Anhelo + confianza = diferente modernidad

Concentramos y condensamos en una definición lo tratado hasta el momento. Se entiende por modernización reflexiva una transformación de la sociedad industrial, que se produce sin planificación y de manera latente en el transcurso *normal*, autónomo de la modernización y que apunta bajo tres aspectos al invariable e intacto ordenamiento político y económico: una *radicalización* de la modernidad, que *desvincula* a la *sociedad industrial* de sus perfiles y premisas y que, a causa de lo cual, abre paso *a otra modernidad* —o a la contramodernidad.

La modernización reflexiva afirma simultáneamente las tesis mantenidas antitéticamente por los testigos principales de la modernización «simple», clásica e industrial —marxistas y funcionalistas: *ninguna revolución sino una sociedad diferente*. Tras lo cual, el tabú que periclita es el del equilibrio tácito entre la latencia e inmanencia en el cambio social. El hecho de que el paso de una época social a otra se lleve a cabo *apolítica y colateralmente* sin ninguna intervención de las instancias de decisión política, líneas de conflicto y controversias entre partidos políticos, colisiona con la autocomprensión democrática de esta sociedad así como con las convicciones fundamentales de su sociología.

La modernización reflexiva refiere —dicho escuetamente— a una modernización *potenciada* por el *impulso transformador de lo social*. En lo tratado hasta ahora se han constatado desastres, fatales experiencias, que indican cambios bruscos en la sociedad. Sin embargo, esto no debe ser así. La otra sociedad no siempre se engendra desde el sufrimiento. No sólo la pobreza creciente, también la mayor riqueza y la desaparición del contrincante del Este modifican las condiciones del problema, los marcos de relevancia y la cualidad de los principios axiales de la política. No sólo los indicadores de catástrofes,

también el elevado crecimiento económico, la alta productividad laboral, la rápida tecnificación y la notable seguridad en el empleo pueden desencadenar una tormenta, con cuyo empuje la sociedad altamente industrializada navega y se traslada hacia otra época.

La mayor participación de la mujer en el mundo laboral, por ejemplo, es celebrada y potenciada por todos los partidos políticos, pero conduce lentamente hacia la demolición del ordenamiento laboral, político y económico mantenido hasta la fecha. Las flexibilizaciones temporales y contractuales del trabajo son pretendidas y perseguidas por muchos, sin embargo, disuelven en definitiva los límites marcados por la industria entre trabajo y no-trabajo. Precisamente a causa de que estas medidas insignificantes con grandes consecuencias globales no arriban a nuestra sociedad a todo bombo y platillo, con una encrespada votación en el parlamento, con oposiciones político-pragmáticas o bajo el pabellón de las transformaciones revolucionarias, es decir, no se sirven de medios «ilegítimos», espectaculares, se consuma la modernización de la sociedad industrial de forma latente e inadvertida; también para los sociólogos, que, por inercia, limitan su actividad a reunir datos y a estructurarlos conforme a las viejas categorías. La irrelevancia, la familiaridad de estos fenómenos cotidianos, el anhelo de novedades constantes oculta el impulso transformador de lo que en ellos anida, ocultación que, en último término, dice más de lo mismo y sugiere que nada novedoso han de provocar.

Anhelo + confianza = otra modernidad. Esta fórmula suena y parece paradójica y sospechosa.

El carácter reflexivo de la modernización entendido como expansión en el espacio, despliegue y potencia de transformación estructural no sólo es merecedor de la curiosidad filantrópica siempre y cuando se conciba a la citada modernización como una « especie de insecto» del cambio social. Esta modernización de la modernización es también un fenómeno político de primer orden. Por un lado hace referencia a las profundas incertidumbres en las que se debate una sociedad en su conjunto —sin poder establecer alternativas de pensamiento en todos los marcos de acción. Al mismo tiempo, señala una dinámica de desarrollo que, por sí misma, puede provocar

unas consecuencias de naturaleza muy *distinta* a la del substrato del que surgen. A este respecto tienen lugar en diferentes estamentos culturales y en distintas partes del mundo hechos como: nacionalismo, pobreza masificada, fundamentalismo religioso de distintas orientaciones y religiones, crisis económica, ecológica, posiblemente guerras y revoluciones, sin olvidar situaciones excepcionales que desencadenan grandes catástrofes, ya que obedecen, por lo visto, a la dinámica conflictual de la sociedad del riesgo.

La sociología como sociología de la modernidad industrial

La sociología es una ciencia controvertida. Formulado de manera positiva: la sociología dispone de una riqueza de diferentes, e incluso contrapuestos, discursos teóricos y teorías fundamentales (en la jerga especializada, «paradigmas» siguiendo el ejemplo de Thomas Kuhn).[10] Este pluralismo teórico no puede olvidar que en el centro del huracán rige la calma de un consenso fundamental: la modernización es tomada e interpretada por encima de los diferentes discursos como portadora de una estructura análoga, lo cual debe ser minuciosamente investigado y examinado.[11] ¿Por qué? Los clásicos han accedido a un sistema de pensamiento en el que aún hoy habitamos y moramos.

Este permanente y ya clásico consenso al respecto de la modernización es cuestionado por la teoría de la modernización reflexiva. Antes que nada y en primer lugar, se debe poner en discusión esta teoría de la modernidad industrial con dos orientaciones que compiten entre sí, y, a continuación, sacar punta a sus perfiles y supuestos.

Por una parte, se encuentran las teorías dominantes de la modernización simple y clásica: para estas, junto a las divergencias múltiples e internas en el seno de la estructura moderna, es característica la equiparación de modernización con

10. Curiosamente Kuhn no ha encontrado a las ciencias sociales dignas de un paradigma específico.
11. A este respecto Berger (1988), pp. 224-235.

modernización *socioindustrial*. Dentro del horizonte de la teorías de la modernización simple hay dos escuelas que rivalizan entre sí, la *funcionalista*[12] y la *marxista*,[13] las cuales han desarrollado, por su parte, las variantes de *postindustrialismo*[14] y *tardocapitalismo*.[15] En las teorías postindustrialistas, el horizonte del posible futuro ha sido circunscrito a un desplazamiento del punto central desde el sector industrial al de servicios. Desde el punto de vista teórico, tan sólo esto se puede deducir. Sin embargo, permanece aproblemática la equiparación de modernización con modernización socioindustrial (con motivo de la presupuesta teoría de los sectores).[16]

En el otro lado, se agrupan las teorías de la *postmodernidad*.[17] No sólo niegan el problema ecológico. Sino que, de una u otra forma, *dicen adiós a los principios de la modernidad*. A este grupo de teorías postmodernas subyace también una equiparación de la modernidad con la modernidad socioindustrial, sólo que en este caso con derivaciones negativas: como la modernidad y la modernidad socioindustrial se encuentran indisolublemente ligadas, en el momento en que comienza a revelarse la falsedad histórica del modelo moderno de sociedad, no se pega un demarraje, un salto definitivo y rupturista desde él hacia otra modernidad, sino hacia la postmodernidad. En esta, junto a los primeros indicios de cambio estructural, se consuma la deserción y los principios de la modernidad, así como el diagnóstico de la sociedad moderna son desalojados.

---

12. Presentada en Zapf (1969), en la explicación teórica de Münch (1984, 1986); ver también el escepticismo de Lepsius (1977), la crítica de Bühl (1970, 1990).

13. Por ejemplo, Brandt (1972), Wallerstein (1986), también Kurz (1991), muy autocrítico recientemente.

14. Fourastié (1954), Bell (1975), Touraine (1976).

15. Offe (1972), Habermas (1973).

16. Ver Zapf (1992), pp. 201 y ss.; Berger (1988); sobre el contenido teórico-social del término modernidad, cf. Bauman (1992, pp. 347 y ss.), Habermas (1985, p. 9, con extensa información al repecto de la literatura sobre el tema), así como Welsch (1991, pp. 45 y ss.).

17. La oposición oculta la superposición, la productividad y las concomitancias. Así surgen coincidencias, que dividen a las teorías de la postmodernidad y de la modernidad reflexiva y contra las que se hacen valer las visiones contradictorias de la modernidad simple (en una relación de tensión entre funcionalismo y marxismo). Para la productividad del debate sobre la postmodernidad en la sociología, entre otros, Vester (1984), Lash (1990), Crook, Pakulski y Waters (1992), Giessen (1991), Bauman (1992*a*).

Las dos posiciones rivales excluyen una posible variedad de procesos de modernización, que por mor de su propia dinámica, surgen, por así decir, por la puerta de atrás de los efectos colaterales (mejor: bajo conceptos totalizadores y ahistóricos asoman las consecuencias no deseadas).

Si la modernización simple primeramente dice *disolución* y, en segundo lugar, *sustitución* de las formas de sociedades tradicionales por las industriales, la modernización reflexiva supone la disolución, la sustitución y el paso de las formas de sociedad industrial a otros tipos de modernidad. La diferencia de las dos fases acaecidas en las sociedades modernas consiste en que, en primer lugar, las tradiciones pre-industriales y, en segundo lugar, las «tradiciones» y certidumbres de la *propia* sociedad industrial se convierten en objeto de procesos de *disolución y sustitución*. Precisamente esto significa *autoaplicación*: en el transcurso de las modernizaciones autónomas, la sociedad industrial es arrollada («suprimida») como la modernización de la sociedad industrial de manera permanente ha eliminado y sustituido las formas de sociedades estamentales y feudales.

Como motor del cambio social la racionalidad teleológica no cuenta durante un lapso prolongado de tiempo, sino las *consecuencias no deseadas*: riesgos, peligros, individualización, globalización. Es decir: lo que no es tenido en cuenta, pasa a acumularse favoreciendo la ruptura estructural que separa la modernidad industrial de la segunda modernidad. Cabe preguntarse por tanto: ¿cómo se puede fundamentar una tipología de diferentes sociedades modernas sobre la categoría del efecto colateral?

Supuestos fundamentales de la sociología de la modernidad simple

Con el proceso triunfante de la modernidad industrial, es decir, simple —este es el amplio consenso sociológico— se imponen determinadas formas de vida universalizadas y principios sistémicos de organización. Estos rasgos pueden incluirse en tres supuestos nucleares de las teorías de la modernización simple:

1) Las condiciones de vida y el desarrollo de la misma se organizan socialmente en clases que la investigación sociológica se encarga de explicitar. Las clases incluyen las permanentes contradicciones y culturas, pero tienen su fundamento en el marco del proceso de producción industrial, en la contradicción entre trabajo asalariado y capital. Este es el caldo de cultivo del que se nutren los frecuentes debates sobre el número, los límites, la relevancia conductual, las ideologías de las «clases» y posteriormente, con una denominación en franca retirada, de los «estratos» sociales. Para estos conflictos políticos y controversias científicas es característica la siguiente constatación: la posición laboral en el proceso de producción promueve o, con más precisión, condiciona cómo y dónde se vive, qué hábitos de consumo y de ocupación del tiempo libre se tiene, qué concepciones y compromisos políticos pueden ser adoptados. Con otras palabras, la dinámica de desigualdad social es verificada sobre la base de categorías de *grandes grupos* claramente definidos, delimitados y políticamente enfrentados o dispuestos en contradicción. *Dentro* de «estas formas cosmovisionales a priori» dadas en la historia surgen múltiples y vehementes controversias sobre *cómo* conceptualizarlas, cómo determinarlas empírica y políticamente y cómo designarlas (por ejemplo, modelos de sociedad socialistas o capitalistas).

2) La descomposición del orden tradicional —también los clásicos están de acuerdo sobre esto a pesar de la especificidad de cada uno de sus diagnósticos— se lleva a cabo como un proceso revolucionario, ya sea o abierto y explosivo (como la revolución francesa) o duradero y paulatino (como la revolución industrial). Sobre este particular, parece oportuno subrayar la precariedad del nuevo orden socioindustrial, el cual surge en lugar del orden estamental y feudal uncido de «anhelo divino». La sociedad moderna, así lo formula Hans Freyer, «es, para todos los grandes sistemas de la sociología, negativa, crítica, revolucionaria. No tiene sentido ni consistencia en sí misma, sólo el impulso de autotrascenderse. Ha perdido el orden y aún no ha encontrado uno nuevo».[18]

18. Freyer (1930), p. 165, citado según Berger (1988), p. 226.

El orden de la sociedad industrial es pensado en la sociología (desde Spencer hasta Parsons y Luhmann) como *diferenciación funcional de subsistemas*. Las sociedades modernas (industriales) consiguen y despliegan su específica capacidad de adaptación y de rendimiento en virtud del «*arte de la separación*» (Richard Rorty). En el transcurso de las profundas sacudidas constatadas en el seno de la modernidad se escinden lo político de la economía, lo científico de lo político y demás. Todos estos subsistemas diferenciados dinámicamente desarrollan y despliegan sus propias «legalidades objetivas», su «código binario» (Luhmann).

A continuación mentamos las palabras de un autor progresivamente olvidado, palabras que apuntan hacia ese su olvido: «Supongamos que en la esfera moral se encuentran las últimas diferencias de bien y mal; lo mismo ocurre en la esfera estética con lo bello y lo feo; en la economía con lo beneficioso y perjudicial o, por ejemplo, lo rentable y lo no rentable [...]. La específica diferencia política, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la de amigo o enemigo».[19] Contra este último y decisivo punto en el que Carl Schmitt —el autor clásico del esto *o* aquello— fundamenta su teoría de la política, muchos, casi todos (los teóricos) han echado pestes. Y llama la atención cómo las formulaciones, hasta en el microcosmos de la formación conceptual luhmanniana, concuerdan en la interpretación fundamental de «susbsistemas autónomos binariamente codificados».

3) Estos «subsistemas» están dominados por su *propia legalidad*. Es decir: la ley evolutiva de la modernidad simple es poliforma, pero el proceso de racionalización es pensado *lineal y unidimensionalmente* en el sentido de la intensificación y despliegue del sistema específico de la racionalidad teleológica. Lo cual supone: más y distintas, «inteligentes», «ecológicas» tecnologías y sistemas técnicos, nuevos mercados, expertos y patentes. Las amenazas medio-ambientales son contrarrestadas, por ejemplo, con el invento y la producción de microbios patentados que eliminan los tóxicos industriales, etc. Este

19. Schmitt (1963), p. 26.

cambio a través del incremento lineal de la racionalización puede y debe ser pensado y activado en todos los planos y con todos los medios de la sociedades: nuevas organizaciones, carreras, disciplinas científicas, nuevos ámbitos organizados jurídicamente, iniciativas de discusión, y demás —pero: permanece *la misma* racionalización, la misma exigencia de control y seguridad en forma mejorada y depurada.

«Racionalización» dice a la vez *reflexión* (tecnificada). El sujeto y la forma de la reflexión pueden cambiar (expertos, opinión pública, el individuo, etc.). Pero permanece el supuesto de que «con la disociación de la tradición, la sociedad moderna necesita *fundamentarse en sí misma*. De esta manera se desencadena un tipo de sociedad que construye sus propios fundamentos. Se manifiesta este hecho en un alud de conceptos de reflexión con los que se intenta fijar la figura fundamental de la modernidad: autorrealización (Marx), autoproducción (Touraine), autorreferencia (Luhmann), aumento de las capacidades de autogobierno (Zapf)».[20]

Teoría de la modernización simple y reflexiva. Una comparación

La modernización reflexiva —en el sentido no-normativo, empírico-teórico de autotransformación y autoneutralización industrial— debe ser diferenciada claramente de los conceptos de reflexión incubados por la sociología. Arriba (en el contexto de la teoría de la sociedad del riesgo) quedó expuesto: la «*reflexividad*» de la modernidad y de la modernización en ningún caso debe suponer automáticamente reflexión de la modernidad o autoneutralización de la modernidad industrial. Puede haber también impulsos contramodernos de varios tipos. También la terminología de «autorreferencialidad» impulsa la lógica del «*o esto-o-aquello*» a su máxima expresión y reconoce las ambivalencias del «*y*», las cuales irrumpen con la modernidad reflexiva —entendida desde el punto de vista

20. Berger (1988), p. 226.

no-normativo.[21] En el presente trabajo se cuestiona y se problematiza la rigidez y la insuperabilidad de los supuestos de la sociedad industrial, y se afirma que: este «sí mismo» (el perfil) de la modernidad simple aumenta en el proceso de modernización, proceso que desplaza sus propios fundamentos y coordenadas, los pierde, y el «sí mismo» anterior se sustituye por otro que se puede inferir —teoréticamente y políticamente.

El hecho de que la dinámica de la sociedad industrial suprima sus propios fundamentos recuerda a la afirmación de Karl Marx: el capitalismo es el sepulturero del capitalismo, pero también significa algo muy distinto. *En primer lugar* no son las crisis, sino —repito— los triunfos (dicho con cautela) del capitalismo, los que producen la nueva sociedad. Con esto se dice en *segundo lugar*: la desintegración de los perfiles de la sociedad moderna no obedece al efecto desencadenado por la lucha de clases, sino al proceso *normal* de modernización, a la *continua e insistente* modernización. La constelación que surge de este modo nada tiene que ver con las utopías en franco declive de una sociedad socialista. Se afirma más bien que la todopoderosa dinámica de la sociedad industrial sin el estallido de una revolución va inclinándose *desde* el marco de los debates políticos y de las decisiones parlamentarias y gubernamentales hacia el lado contrario de otra incipiente sociedad.

El modelo, según el que se piensa esto, es el problema ecológico. Este emerge como ya se sabe a través de la abstracción que se hace de él mismo, a través de un crecimiento económico desenfrenado. Si sólo se persigue crecimiento y se ocultan las consecuencias ecológicas, el desenlace final es la crisis ecológica (no necesariamente consciencíada por la humanidad, por la opinión pública).

Sin embargo, aquí sobresale una diferencia mayor. Contrariamente a la reflexión que sigue al debate ecológico, la modernización reflexiva *no* tiende a la auto*destrucción*, sino a la

21. Wehling (1992, pp. 247 y ss.) basa su crítica de la modernización en todos estos malos entendidos. Se trata probablemente de un caso no poco común de una refutación preventiva, es decir, la teoría es presentada como falsa antes de que sea expuesta y desarrollada.

auto*transformación* de los fundamentos de la modernización industrial. Si el mundo se va a pique es, no sólo algo por ver, sino desde el punto de vista sociológico, algo sin interés. El ocaso amenazante es únicamente el tema (por cierto, el gran tema apenas patentizado hasta nuestros días) de una sociología que abandona la fe en el desarrollo industrial.

Es decir: no se trata de una teoría de la crisis o de las clases, ni de una teoría del ocaso, sino una teoría de la autoneutralización y sustitución no pretendida y latente de la modernidad socio-industrial a través de lo aparentemente natural: la modernización «normal» movilizada por su propia dinámica. Visto desde el prisma metódico, por así decirlo, técnico o experimental, significa esto: la modernización industrial *aplicada sobre sí misma*. Estas serían las características más simples y reflexivas —esquematizadas de manera un tanto tosca— de la (teoría) de la modernización:

1) La modernización reflexiva desintegra y sustituye los supuestos culturales de las clases sociales por formas *individualizadas* de la desigualdad social. Esto significa en primer lugar: la desaparición de las clases sociales no dice superación de la desigualdad social. El oscurecimineto de la percepción de las clases sociales va acompañado de una *profundización* en la desigualdad social que no queda fijada perpetuamente en amplias capas sociales claramente identificables, sino que es diseminada temporal, espacial y socialmente.[22]

Por otra parte, no se deduce de la posición (laboral) en el proceso de trabajo y de producción, las formas y estilos de vida de las personas. La afirmación de la modernización reflexiva desemboca en la *covariación decreciente* de determinadas diferenciaciones de ambientes económicos e intereses subjetivos y de definiciones de la situación.[23] Esto tiene como consecuencia que las teorías de la sociedad de grandes grupos no se encuentran en una situación de privilegio para describir los actuales desarrollos. A la vez, las instituciones sociales —el orden familiar y social, pero también los sindicatos y partidos políticos— se ven privadas del orden estructural del que emergen. «El clásico modelo del conflicto de la modernidad industrial, el enfrentamiento entre grupos de interés más o menos estables, es sustituido por una *disposición fluctuante al conflicto* orientada por la opinión pública massmediática.»[24]

2) Los planteamientos de la diferenciación funcional son sustituidos por los de *coordinación*, interconexión, armonización, síntesis, etc., *funcional*. Nuevamente: el «*y*» se inyecta en el «*o-esto-o-aquello*», también en el reino de las teorías de sistemas. *La diferenciación en sí misma deviene problema social*:[25] la forma de demarcar los sistemas de acción deviene problemática en función de las consecuencias producidas. ¿Por qué son deslindados entre sí ciencia y economía, economía y política, política y ciencia y no pueden ser conectados y «cruzados» *de otra manera* respecto a los cometidos y competencias? ¿Cómo pueden darse armonizaciones sistémicas de modo y manera que acojan autonomía y *coordinación*?[26] ¿Se arrastra la modernidad de hecho —considerado empíricamente— bajo la forma de continuas y persistentes diferenciaciones? ¿O no se puede también considerar lo contrario, por ejemplo, en el desarrollo científico y técnico donde precisamente la diferencia entre la investigación de los principios y el desarrollo técnico se ha diluido y la frontera se ha derribado?[27] ¿No surgen por doquier experimentos reales del «*y*», en los que «los códigos binarios» estrictamente separados en el marco de la teoría de la modernización simple son utilizados uno sobre otro, combinados y fundidos entre sí?

¿Por qué los códigos binarios de los subsistemas deben basarse precisamente y sólo en lo que los teóricos de la teoría de sistemas denominan diferencias fundamentales? La comparación, la diferencia tiene como substrato a la arbitrariedad y decisionismo: Carl Schmitt diferencia entre *amigo y enemigo*, Niklas Luhmann entre *lo elegido y lo no-elegido* por la política

22. Beck (1983), Berger y Hradil (1987), Berger (1992), Beck y Allmendinger (1993).
23. Lau (1991), Hradil (1987), Kreckel (1992), pp. 107-211.

24. Lau (1991), p. 374.
25. Respecto al *mito* de la diferenciación funcional, véanse entre otros Münch (1991), y Rüschemeyer (1991).
26. Wilke (1992), pp. 292 y ss.
27. Krohn y Weyer (1989), Halfmann (1990), Lau (1991).

y el sistema político. ¿Esto trata de diferencias de temperamento, o, de diferencias en la ideología político-teórica? ¿Por qué una y la otra? ¿Y qué criterio sirve para decidir esto? ¿La diferencia «ventajoso-no ventajoso» es ahora ventajosa o no ventajosa? ¿El código «bello-feo» se legitima en tanto bello y feo? ¿O el tipo del código binario no cae dentro de la diferenciación con lo que se opera? ¿En qué se basa entonces? ¿En un único caso? ¿En el espíritu de la época? ¿En la autorrepresentación de las élites en las instituciones correspondientes? ¿En las experiencias fundamentales, que el teórico comparte —¿con quién?—? ¿O en qué sino?[28]

3) El concepto de incremento lineal de la racionalidad tiene una doble referencia: un modelo *descriptivo* y otro *normativo*. Esta parte normativa de la teoría clásica de la modernización justifica los «universales evolutivos» de Talcott Parsons y de su teoría, pero también los universales políticos-pragmáticos de Wolfgang Zapf.[29] Se afirma: las sociedades han realizado y desarrollado determinadas conquistas, que son adaptables a los ambientes complejos y, por ende, capaces de sobrevivir a estos. Zapf cuenta entre las «instituciones fundamentales»: democracia-competitiva, economía de mercado y sociedad de la opulencia con consumo masificado y estado de bienestar. Zapf también constata desafíos que esperan a las sociedades modernas. Sin embargo, para él no es imaginable que tales retos no puedan ser superados con las denominadas instituciones fundamentales.

> En una perspectiva, en la que la modernización se contempla como proceso evolutivo de reformas e innovaciones fracasadas y logradas —escribe Zapf—, las instituciones básicas, tales como la democracia competitiva, la economía de mercado y la sociedad opulenta no tienen una garantía eterna de perdurabilidad. En cualquier caso, no veo actualmente alternativas portadoras de mayores rendimientos que pongan en peligro estas instituciones. Un gran problema, por ejemplo, la crisis ecológica, no es todavía un argumento suficiente para un cambio de sistema. Los grandes problemas se puede transformar mediante la división espacial, temporal, objetiva, social en problemas que se pueden superar con reformas e innovaciones [...]. En este sentido hablo de modernización irrefrenable en referencia al cambio guiado por un sentido constante y global hacia un futuro previsible.[30]

Por tanto, en la teoría de la modernización simple la diferenciación es equiparada con la racionalización *lineal*. En clave política supone que: no hay —en definitiva— *ninguna alternativa a las instituciones básicas*. Surge la pregunta: ¿cómo acabarán ellas con los desafíos que se le plantean? Esta es la respuesta: con el conocido instrumental digno de toda confianza: más técnica, más mercado y más de lo mismo.

---

28. En su libro sobre la ciencia Luhmann elimina en el lenguaje y en la teoría de sistemas todas las referencias ontológicas: realidad, verdad, objetividad. Pone en práctica, según su propio parecer, un constructivismo radical, que propone no pocas veces con irónicas y sarcásticas observaciones frente a todos los préstamos procedentes de la versión viejoeuropea de la búsqueda de la verdad. Sin embargo, en el centro de su teoría sistémica de la ciencia anida la aceptación apodíctica de un código-función binario de la ciencia, que sabe diferenciar entre verdadero o falso. No hay observación alguna que ponga sobre el tapete esta oposición entre el constructivismo radical y un augustiniano fundamentalismo bivalente de tipo verdad-falsedad. Luhmann lleva a cabo un constructivismo del tipo como-si que, allí donde trata lo substancial de su argumentación, cae en el extremo opuesto, esto es, un positivismo basado en una estructura conservadora del tipo verdadero-falso, para lo cual Luhmann no puede suministrar fundamento alguno en cuanto al contenido. Todo lo que cuestiona su codificación binaria del sistema de la ciencia, es mencionado de soslayo: se inicia con el cálculo de probabilidad, pasando por la incontrolabilidad de afirmaciones teóricas y empíricas, hasta la amenaza del uso experimental y práctico en la gran tecnología. El hecho de que la técnica, la tecnificación juegue un papel cada vez de mayor responsabilidad en la ciencia, apenas es destacado. La característica del desarrollo de la ciencia moderna: la dominación de la técnica, la prioridad de la producción ante controles experimentales, la construcción de modelos y escenarios, la extensa lista de cuestionamientos de las diferencias operacionales entre afirmaciones verdaderas y falsas, no aparece compitiendo con el esquematismo consolidado tiempo atrás bajo el que Luhmann concibe la ciencia. En este mundo *puro* de la ciencia, en este idealismo funcional de la ciencia, que se sirve de un ropaje escéptico-constructivista, hacen acto de presencia elementos tan inmundos como: los intereses, el poder, la coerción, el dinero, las decisiones sobre las inversiones oportunas, mientras que los maridajes culturales y políticos no gozan de roles influyentes ante el automatismo de las decisiones verdaderas-falsas. La ciencia produce saber *qua* ciencia a través de la ciencia para la ciencia y en favor de la ciencia: el idilio de la abstracción pura en tanto dirección única y estado final del desarrollo científico. La radicalidad luhmanniana consiste, una vez autoneutralizada la facticidad, en que ha aplicado la ciencia devenida técnica y política, en un neoplatonismo funcionalista.

29. Por ejemplo, Zapf (1992).
30. *Ibíd.*, p. 207.

Autoneutralización, autoamenaza de la modernidad industrial. ¿Qué significa esto?

Esto es precisamente lo que discute empírica y normativamente la teoría de la modernización reflexiva. Esta rompe empírico-teóricamente con el supuesto de la linealidad. En su lugar aparece el «*argumento de la autoamenaza*». La persistente modernización socava los fundamentos de la modernización de la sociedad industrial. En todo caso, esta reflexión tal y como se presenta, no es ni original ni demasiado clara. Ya se encuentra por otra parte en la sociología clásica.

En esta se representa y se describe —ejemplarmente por Tönnies, más recientemente por Jürgen Habermas y con renovada vehemencia por los «comunitaristas»— *primeramente* la tesis de la *pérdida de la comunidad* (a menudo con comentarios nostálgicos y de un gran pesimismo cultural).

En segundo lugar, se comenta algo ya tratado extensamente: la integración de la división del trabajo se ve frustrada debido a que el industrialismo dominante con sus formas cambiantes produce desintegración, cuyo correlato es la anomía, violencia, suicidio (para esto son orientativos los escritos iniciales de Durkheim).[31]

Los dos argumentos de la autoamenaza son presentados en la sociología clásica en cierta manera limitados: los problemas colaterales —así reza el supuesto— *no* revierten en las instituciones, organizaciones y sistemas parciales; no ponen en peligro la exigencia de control y de dirección, la autorreferencia y autonomía de los sistemas.

Esto se encuentra justificado por un lado en la teoría-de-los-dos-mundos, es decir, de individuo y sistema, organización y mundo de la vida privado, los cuales son pensados como excluyéndose mutuamente. Por otra parte, el diagnóstico de la pérdida de la comunidad y la desintegración es justificado en la sociología clásica, por así decir, «ecológicamente». El punto de partida es el de que las sociedades modernas consumen los «recursos», de los que ellas dependen —cultura y naturaleza—

31. Son clásicos sus estudios sobre la división del trabajo y el suicidio.

sin preocuparse por la posible renovación de los mismos. Bien es verdad que estas autoamenazas —aquí anida el optimismo del progreso— *pueden afectar al medio ambiente*. «La optimización en una esfera de la acción desencadena considerables problemas colaterales en otras esferas de la acción»[32] —pero no en el sistema como tal.

Esta armonía y control preestablecido es entre nosotros un viejo cuento vaciado de contenido, el de una modernidad simple supuestamente portadora de una inocencia carente de todo tipo de sospecha. Aquí interviene y mete baza la teoría de la modernización reflexiva. Junto a la puesta en tela de juicio, son concebibles contraproyectos con diferentes matices y versiones, que —una vez más benévolo, otra más radical— desarrollan el argumento de la autoamenaza.

En una primera variante la autoamenaza es sustituida por la *autotransformación*. En este caso, se alude, no tanto al ocaso, como a un cambio de escena. Dicho de modo más preciso: a una doble representación teatral. En el mismo escenario se representan al mismo tiempo dos obras. Por un lado, la vieja lucha en pos de la distribución equitativa de los bienes sociales (capital, puestos laborales, posibilidades de consumo, etc.). Por otro lado, el nuevo y oculto *drama del conflicto del riesgo* que progresivamente va adquiriendo mayor notoriedad.[33]

Por lo mismo que estos dos guiones se sustituyen y se superponen, la vida cotidiana moderna puede ser estudiada a partir de la amalgama de noticias que apuntan a innúmeros fenómenos de intoxicación del medio ambiente y del contingente de

32. Berger (1988).

33. Sobre este particular, Lau (1989): «Los nuevos conflictos, entendidos como disputas, se construyen en torno a la construcción y definición social de riesgos y peligros. La definición de riesgos alude a la redistribución de recursos sociales escasos, como dinero, derechos de propiedad, influencia, legitimidad. Las dimensiones de estos conflictos de definición —afectación, poder, costes de evitación, saber— pueden coincidir y variar en principio independientemente unos de otros. Esta es la lógica propia de los riesgos tecnológicos y ecológicos, que obstaculizan un asentamiento duradero de los intereses de grupos en conflicto: los que salen victoriosos ante determinados riesgos pueden verse derrotados en otras dimensiones. El inestable y contradictorio asentamiento social de los intereses participantes tiene consecuencias de gran alcance. Hasta el momento, se constata que todas las instituciones convencionales encargadas de la superación de conflictos fracasan ante los nuevos riesgos, ya que tales instituciones presuponen organizaciones de interés sólidas y estables».

desempleados que la propia sociedad produce. Aquí se interpreta de forma entremezclada, por así decir, Marx y Macbeth, la negociación en el servicio público y «*Zauberlehrling*» de Goethe.

Una segunda variación del mismo se observa y se constata en la *erosión de los roles de mujer y de hombre*. A primera vista, así dice el argumento: la equiparación e igualación de las mujeres en el mercado de trabajo y en la profesión contravienen los fundamentos familiares de la sociedad industrial. Sin embargo, de este modo, lo que se afirma es lo siguiente: la base de la división del trabajo, su carácter de suyo, se desgarra. Así se adulteran y descomponen los roles y condiciones «clásicas» de mujeres y hombres —por lo demás *explícitamente reflexivos*. Esta equiparación no dice destrucción (como en la crisis ecológica), pero tampoco un doble guión combinado (como en la superposición de conflictos de riqueza con los de riesgo), sino que significa algo más sencillo: *desnaturalización*, pérdida de seguridad, decisión, acción y demás, pero también al contrario»; el efecto retroactivo sobre los contextos de acción de organizaciones internas.[34]

Tras esto asoma el núcleo firme del argumento de la reflexividad: esta teoría se opone a la constatación-de-sentido-en-el-mundo propia de la modernización simple, *a su propósito de preverlo todo, de anhelo quasi divino por controlar lo incontrolable*. A partir de este punto se constituye una cadena completa de argumentos:

El primero —en bloque— refiere a la *globalización* de los «efectos colaterales» en la escalada nuclear de la sociedad moderna y en sus potenciales catástrofes ecológicas (el agujero de ozono, cambios climáticos, etc.). Como Günther Anders, Hans Jonas, Karl Jaspers, Hannah Arendt y otros han mostrado, la posibilidad de un pretendido y no-pretendido suicidio colectivo es de hecho una novedad histórica que hace saltar todos los conceptos morales, políticos y sociales —de ningún modo el de los «efectos colaterales». Sólo este hecho generado por la civilización del riesgo convierte el discurso de la «externabilidad»

34. Sobre este particular, véase Baethge (1991).

en una broma de mal gusto, en un síntoma de la predominante «ceguera apocalíptica» (Anders).

El segundo pone en cuestión de múltiples formas el supuesto de la externabilidad de la sociología clásica a través de la *suma circular de efectos y del efecto bumerang*. Las consecuencias colaterales restan importancia al capital, quiebran la confianza, facilitan el hundimiento de mercados, quebrantan el discurrir de la cotidianidad, dividen a los trabajadores, gestión, sindicatos, partidos, grupos de referencia, etc. Asimismo, esto vale para los costes derivados de las reformas jurídicas, la redistribución de las cargas probatorias, obligación de una garantía de seguridad, etc. Junto a esto permanece abierta la cuestión de *cómo* quebrantar las externalidades.

Los individuos, dice el *tercer* argumento, sitúan los *problemas colaterales*, respecto a las orientaciones y conflictos fundamentales, en relación directa con las empresas y organizaciones. En la medida en que la cuestión ecológica se impone y prevalece, los círculos internos y núcleos de las agencias de la modernización, por el contrario, no se pueden proteger en la economía, en la política y en la ciencia. Si el punto de partida es el de que las «organizaciones» son resultados y productos de la interpretación de individuos en contextos sociales,[35] entonces se hace evidente que sólo una metafísica del sistema puede proteger los subsistemas parciales dinámicamente diferenciados ante los efectos retroactivos que ellos desencadenan en forma de autoamenazas. La externabilidad es, tal vez, la creencia de la teoría de la modernización simple que deviene absurda y se destruye con el aumento y progresiva verificación de los efectos colaterales se rompe.

4) Este argumento vale para el caso de equiparación de modernización con *cientifización*. La sociología de la modernización simple combina dos focos de optimismo: la perspectiva de cientifización *lineal* con la creencia en el control por anticipado de los efectos colaterales —ya sea porque se «externali-

35. Véanse los planteamientos de la sociología interaccionista de las organizaciones, por ejemplo, Ahrne (1990), Van Maanen (1979), y también en el ámbito de las teorías del juego y del poder, Crozier y Friedberg.

ce» a estos, sea porque ella misma los elabore minuciosamente a través de impulsos de racionalización más «inteligentes», configurándolos a escala reducida y transformándolos en nuevos movimientos expansivos. Precisamente este doble optimismo de control se opone a la experiencia histórica y con ella, a la teoría de la modernización reflexiva.

Por un lado, se afirma en contra, que la cientifización se sepulta a sí misma. Esto se entiende en un doble aspecto: la necesidad de fundamentación *y* la inseguridad, aspectos que, por cierto, se condicionan mutuamente. También la pluralidad inmanente de los riesgos pone en cuestión la racionalidad de los cálculos de riesgo. Por otra parte, la sociedad se transforma no sólo a través de lo que es constatado y perseguido, sino también por medio de lo que *no* es percibido *ni* perseguido. No es la racionalidad teleológica (como en la teoría de la modernización simple) sino los *efectos colaterales* los que se convierten en el motor de la historia social. (Estos efectos colaterales reclaman comprensión y análisis, esto es, la formulación de una tesis bien fundamentada.)[36]

Coordenadas de lo político en la modernidad reflexiva

5) La modernidad industrial piensa y actúa políticamente bajo las *coordinadas izquierda-derecha*. Estas se condensan y se solidifican como casi aprioris. A menos que se produzca un cambio de eje político, las coordenadas políticas de la sociedad industrial deben ser falsadas, ironizadas, vilipendiadas, consideradas y declaradas como inservibles y desprovistas de sentido —la política y sus controversias se polarizan siempre conforme a este magnetismo. Sólo si se logra violentar mediante otras alternativas el monopolio político basado en el par izquierda-derecha, que fue ideado originariamente con la revolución francesa y que consolida su poder con la modernización industrial, se pueden conceptualizar las tensiones de la modernidad reflexiva, que se agitan tras las contradicciones consolidadas en el núcleo de nuestras sociedades. Sólo entonces tales tensiones pueden adoptar —en el transcurso de los procesos conflictivos de institucionalización— forma de organización política.

A modo de hipótesis, con toda la provisionalidad necesaria, y sin ninguna pretensión sistemática e integradora, ni mucho menos de validez definitiva, en la retematización de la teoría bosquejada deben caracterizarse y pensarse las siguientes *dicotomías políticas* que comparecen en la *modernidad reflexiva*: *seguridad-inseguridad*, *interior-exterior* y —el tema ya apuntado— *político-no político*.

La antítesis *seguridad-inseguridad*. Para complementarla, conviene añadir algunas ideas muy valiosas: los peligros muy frecuentemente son considerados y temidos como si se tratara de cosas susceptibles de ser medidas y pesadas, tenidas como ligeras o compactas. Los dictámenes, métodos y modelos de ciencia natural y de la técnica valen como «báscula» y unidad de medida para la catalogación de estos peligros. En una perspectiva sociológica se avanza, en clara oposición con esto, que los peligros y los riesgos son construcciones sociales *par excellence*. Dicho de otro modo, su comprensión y su tasación es insuficiente siempre que se parta de su aparente y mensurable «magnitud de peligrosidad». Para la catalogación de los peligros y riesgos en tanto tales conviene no obviar la preponderancia de las *representaciones culturales sobre la seguridad y de las normas institucionalizadas (jurídicamente) sobre esa misma seguridad*. Tanto las representaciones culturales como su correlato institucional en forma de normas establecen cuando y por qué algo tiene que valer como normal sin franquear los límites de lo catalogado como peligro o riesgo, sin rozar lo estimado como escandaloso y alarmante. Las directrices culturales surgidas en la historia establecen en el debate público qué tipo de incertidumbres y amenazas para la vida han de catalogarse como «normales» y qué otras han de ser ignoradas, las cuales, por el contrario, en caso de encubrimiento o de minimización de su importancia conducen a protestas y revoluciones, rebeliones, accesos de exasperación social, derrocamientos de gobiernos, etc.

Por otra parte, las infracciones en la seguridad —muy dife-

36. Aquí asoma un doble significado en el concepto de modernización reflexiva: en su exposición y aplicación esta teoría neutraliza su afirmación central del inadvertido cambio del sistema de la industria moderna.

rentes a las infracciones en la igualdad, que constituyen el núcleo del conflicto de la modernidad industrial— se refieren a los *derechos a la vida y a la supervivencia*. Quien pone en peligro la vida de otro —voluntaria o involuntariamente— funge en todos los países, culturas y épocas como «criminal», el cual tiene que contar con elevadas y grandes sanciones. No parece nada claro que las persistentes y sistemáticas amenazas contra la vida pueden convertirse en algo digno de compromiso personal. En realidad, la categoría de «amenaza colectiva no-pretendida contra la vida» es una novedad histórica. Desde el punto de vista político, es de gran importancia señalar que: este peligro no procede de enemigos «exteriores», sino del propio interior; concretamente, de aquellos que deben garantizar la seguridad y el orden, el derecho y la prosperidad. La a menudo fina pared de lo no-visto y no-pretendido se protege frente al derecho penal, pero la necesidad de pruebas no hace lo propio frente a la percepción y condenación pública. Las amenazas contra la vida normalizadas y percibidas como tales, hacen que se confundan los estereotipos de protector y destructor en grado sumo. Por lo cual, el plazo de vencimiento de la legitimidad política se acelera considerablemente.

Interior-exterior: el «*y*» supone una reacción de tres clases en el marco de la sociedad del riesgo. La primera hace mención a la falta de límites teniendo en cuenta los peligros globales. La segunda indica que esta no-limitación de los peligros lejos de producir estructuras de solidaridad global, generaliza y extiende las amenazas a lo largo y ancho del universo. La tercera incide en la necesidad de despertar la reflexión al respecto de los nuevos límites. Se constata el «final de los otros»: «la necesidad de no coquetear más con los peligros de la era atómica». Los efectos de tal dislate se habrán de notar en todos nosotros, y precisamente a esto se refiere «el final de todas nuestras posibilidades seleccionadas de distanciamiento».[37] La inmensidad de los peligros incrementa las amenazas, extendiéndose de manera imprevisible. El coqueteo con las armas nucleares, el negocio de materiales fisibles, informaciones so-

37. Beck (1986), p. 7.

bre las guerras, que se dirimen en las inmediaciones de centrales nucleares próximas a las fronteras del propio país, remiten a unos peligros ilimitados, que han transformado el mundo en un polvorín a punto de estallar. En lugar de la mutua y constatable enemistad «comunismo-capitalismo» ha surgido una amenaza difusa y global, mezcla de amigo y enemigo. Esta produce en el oasis de la seguridad de Occidente un grito en favor de límites y barreras.

En el contexto amenazador de nuestras sociedades, también conviene subrayarlo, asoman el neo-nacionalismo y neofascismo, no (sólo) por mor de los atavismos transhistóricos que se han atesorado y acumulado en conceptos otrora reprimidos y en formas de vivenciación colectiva como pueblo, nación, identidad étnica, que ahora explotan de manera cruenta. La revitalización de lo ancestral brota del refflejo de encapsulamiento producido en vista de los difusos peligros globales, que han devenido difícilmente previsibles. Habida cuenta de que las amenazas han eliminado el orden de la guerra fría, un buen número de individuos recurren a lo arcaico, echan mano de barreras para protegerse ante algo que hace insuficiente toda protección —este modo de defenderse es de todo punto comparable a la recomendación de buscar protección frente a una explosión atómica tras un entrañable portafolios o bajo la mesa de casa. Con otras palabras: la pérdida del orden —la ilimitabilidad de los peligros, que ahora pululan con tanta libertad como los salteadores de caminos en la Edad Media— es lo que ha favorecido el repliegue tras la fortaleza de lo ancestral. A pesar de todo, no es el muro, sino la *ilusión* del muro, lo que aquí se consigue y se defiende contra la realidad del *y*, en último término, la ilusión de un único mundo.

Político - No político: la modernidad simple, su sociología y su teoría son fatalistas —en el viejo sentido de fe en el progreso (la técnica resuelve los problemas que ella produce) o en el sentido de inutilidad de los esfuerzos contrarios a la autonomía de una dinámica industrial que acelera su propio declive: *el pesimismo del progreso*. Esta fascinación por los fatalismos recíprocamente impulsados, que ha producido, renovado y ratificado la época industrial se ve debilitada e, incluso, revocada por la modernidad reflexiva. De la autoconfrontación de la moder-

nización consigo misma surge la contraimagen de una sociedad que compele a entrar acción, con oportunidades e *impulsos neuróticos de acción*. Las instituciones de la sociedad industrial pasan a ser marcos sociales abiertos a la decisión, dependientes de los individuos, abordables por las acciones y creatividad de estos, por lo cual también abiertos a nuevos tipos de ideología. Esto cuaja sólo en la medida en que tomen cuerpo nuevas estructuraciones que estabilicen las posibilidades de acción.

No se trata de difundir un malentendido: la incipiente era de la acción de la modernidad reflexiva no es sinónima de una época portadora de esperanza, ni de un paraíso en el que el infortunio se diluye; infortunio que, por cierto, ha originado y provocado la época industrial. Al contrario: con ella surgen nuevas histerias y reflejos de derrota, enclaustramientos en las viejas disposiciones. En todo caso las ideologías del fatalismo —en términos de fe en el progreso o de constatación de la decadencia— devienen falsas en el estadio de la modernidad, en el que la época industrial misma comienza a mostrar señales de fosilización y entumecimiento: el proceso autónomo de racionalización, la hegemonía de los sistemas son hechos que pasan a ser reducidos a las decisiones y acciones que sirven de motivación a los individuos. Es decir: para la teoría de la modernización reflexiva se evidencia una *nueva determinación de lo político*, más claro: la *invención* de lo político tras la clausura definitiva de la sociedad industrial.

Con los más variados argumentos y desde las perspectivas más dispares se tiene en las principales corrientes de la sociología al núcleo de la modernización como algo inmune a intromisiones, transformaciones y fracturas. Aquí domina el mundo de las coerciones, tematizado por unos como «capital», por otros como «sistema», también como «técnica», mundo que se acoraza en su recinto frente a los indicios de valor portadores del aura de lo intangible, frente a la inadvertencia de su discurrir y de sus efectos y frente a toda pretensión de modificación de sus estructuras últimas. Se trata, al mismo tiempo, de las tablas de la Ley de la modernidad industrial, que el primer padre Moisés —Max Weber— ha recibido personalmente de Dios en una zarza ardiendo. De esta forma, se constatan conflictos y contradicciones en las zonas periféricas —en el ámbito de interacción

entre los subsistemas dinámicos diferenciados funcionalmente y los mundos de la vida—, pero no en el centro del sistema mismo. La modernización todo lo transforma a su paso. Pero la transformación de la transformación, la transformación de la modernización, permanece como algo inimaginable.

Los teóricos del funcionalismo estructural postulan: las instituciones troquelan a los actores. Los interaccionistas critican: los actores construyen las instituciones. Tras todo esto se hace patente un consenso sociológico: la racionalidad anida en las instituciones. Los actores aparecen únicamente como ejecutores de roles y son aislados en su privacidad. Y ello a pesar de que hay diversas teorías que disuelven las organizaciones en juegos de poder y en las que las coerciones sistémicas son producidas y renovadas por las acciones de los individuos. En cualquier caso, aquí las acciones significan mayormente *comportamientos reproductivos*; es una cuestión menor si los individuos son considerados como producto del sistema o de la acción, el resultado es mantener y producir nuevos sistemas (instituciones). Pero una visión que se tome en serio el concepto de acción y que le confiera cualidades políticas de transformación y cambio, apenas es perceptible en nuestros días.[38]

Resumiendo: la sociología de la modernización simple refiere a la imagen de estructuras que los actores *reproducen*, la (teoría de) la modernización reflexiva proyecta la imagen de estructuras que los actores *transforman*. La clásica dialéctica de estructura y actor pierde pujanza, incluso, se invierte: las estructuras pasan a ser el objeto de los procesos de acción y cambio social. La causa de esto es el tema de este trabajo: en el transcurso de la modernización reflexiva se derrumban los supuestos de la época industrial y, de esta forma, la acción de los individuos toma el centro. Sin embargo, significa lo siguiente: surgen supuestos contradictorios, se fuerzan alternativas, decisiones, atribuciones, conflictos y, con ello, permanentes esfuerzos de coordinación y coalición, tanto en la esfera

---

38. Joas representa la excepción más destacada. Su teoría de la creatividad de la acción humana que, entre otras cosas, consigue en virtud de una crítica del modelo teleológico de la acción racional medios-fines (recurriendo al pragmatismo americano de Peirce, Dewey, Mead, entre otros), habla en una perspectiva teórica (de la acción) de lo que yo denomino en este libro la «invención de lo político».

privada como en la profesional, en la política, en la acción dentro y fuera de las organizaciones.

La sociedad industrial como sociedad parcialmente moderna: contramodernización

Se objeta contra la política clásica y la sociología de la modernización perteneciente a la sociedad industrial que esta provoca bajo la difusión de un universalismo metapartidista lo que se ha dado en llamar *americanización*, *europeización*, *occidentalización*, con otras palabras: *imperialismo*. Esta objeción pone en evidencia una contradicción que se formula y se agota en la sociología de la modernización simple. De una u otra manera, se absolutiza un *statu quo* histórico, un *modelo* determinado. El hecho de que la modernidad modernice a las sociedades más dispares refiere a una reconducción del discurrir de estas y a su homologación a la inercia de la sociedad moderna. Al mismo tiempo, la propia modernidad excluye la pregunta de qué fines deben y pueden perseguir las sociedades modernas (con independencia del fin inexpresado de la continua y persistente modernización). Modernización —que debe aludir a lo que moderniza y no a lo modernizado— dice «carencia de objeto determinado», «irrupción», «inacababilidad», y no tanto uno, sino dos o tres autos.

Por el contrario, la teoría de la modernización reflexiva afirma, que en *ningún lugar* existe algo así como una sociedad «moderna». Lo que esta «es» nadie lo sabe ya que el tipo de una sociedad, o radicalmente moderna o más moderna que la industrial, aún no ha sido concebida o imaginada. Y esta labor de imaginación es lo que queda por hacer a partir de las denominadas sociedades «modernas» —vale decir, industriales— y las sociedades «*parcialmente* modernas» o mixtas, en cuya arquitectura se combinan y funden «elementos de construcción» modernos con elementos de una *contramodernidad*.[39] El universalismo de los derechos del hombre y de los ciudadanos se otorga según criterios *nacionales*; la sociedad de mercado se basa en *familias*, en un modelo de «amor desinteresado», que colisiona con las leyes del intercambio mercantil. Se debe consumar la igualdad de hombres y mujeres en el trabajo, en la familia, etc., mientras tanto la *consecución* de principios fundamentales de la modernidad viene a ser lo mismo que la *neutralización* del modelo industrial por otro en el que se funden principios modernos y contramodernos.

El discurso de la «modernización» deviene ambiguo en la sociedad parcialmente moderna: puede ser repensado dentro de los derroteros y categorías de la sociedad industrial o como *descomposición* de la misma a través de una *radicalización* de la modernidad. En esto consiste la posibilidad de que, pretendiendo la realización de una sociedad moderna en cuanto industrial, se provoque el surgimiento de una sociedad parcialmente moderna. Precisamente esta ambigüedad marca la diferencia o el contraste entre la sociología y la teoría de la modernización simple y reflexiva.

El diagnóstico extraído repara en que la equiparación de la sociedad industrial y moderna supone una automistificación, una autoabsolutización colectiva. Cierra los ojos ante el hecho de que en países desarrollados del Occidente en que vivimos, los elementos modernos se encuentran limitados, entremezclados y fundidos con elementos de una *contramodernidad*. Se podría objetar: todo esto no pasa de ser una argucia terminológica. ¡Nada de eso! Aquí se trata de descubrir, de asir, de poner de relieve, una parte desplazada de la llamada sociedad moderna y, con ello, de su constitución y de su futuro. La praxis embaucadora en lo terminológico —también si se quiere: la automodernización lingüística, el autoperfeccionamiento de la sociedad parcialmente moderna— oculta el problema de que el resurgimiento de una modernidad hasta la fecha clausurada, restringida y exclusiva para grupos determinados, es posibilitado conforme se ha logrado un esquema claro de lo interior y exterior. La sociedad burguesa se ha justificado, volatilizado y *extendido* en una generalidad anónima, lo cual también ha sentado un dilema en el mundo, dilema que se produce con el resultado de la globalización de la modernidad.

39. También el concepto de «contramodernidad» experimenta una coyuntura inflacionista; véanse Beck (1986), pp. 176 y ss., Zapf (1991), pp. 443-503, Bohrer y Scheel (1992), aclaración en pp. 99 y ss.

La sociedad burguesa habla de «humanidad», pero —a lo sumo— refiere a la «nación». La democracia es siempre y sólo en tanto *nacional*, es decir, no sólo limitada, sino *domesticada* por su contrario, una compleja estructura militar cuya presencia ha provocado en el mundo el enfrentamiento entre la democracia protectora y su colectividad entendida como enemigo. La pretensión universalista de la sociedad burguesa no fue nunca políticamente anacional, es decir, pensada y acuñada directamente de forma universalista. Si lo universal fue pensado y considerado más allá de lo nacional, se trató las más de las veces de una relación, de una asociación de Repúblicas (como en Kant), de una estructura *internacional* resultante de *democracias nacionales*, pero nunca de una democracia de la humanidad. Por lo cual, esta figura, antes que nada es canjeada «políticamente», lo que por lo general no se le escapa a nadie.

La modernidad, aquel fuego de artificio con pretensión de totalizaciones y universalismos, siempre ha sido *limitado*, dosificado, asegurado, contenido y puesto en práctica *por su contrario*. Con otras palabras: la modernización —consecución de los principios de la modernidad (democracia, trabajo retribuido, decisión, exigencia de argumentación)— y *contra*modernización, exclusión y absorción de los principios de la modernidad, son *en primer lugar*, iguales. A la historia del triunfo y de la crisis de la modernización se le debe contraponer una historia del triunfo y crisis de la contramodernización. Para ello es necesario por su parte reproducir, aclarar y dilucidar el concepto, teoría, instrumentos, estrategias, instituciones y figuras de la «contramodernidad» y «contramodernización».

En segundo lugar, esta dialéctica de modernización y contramodernización no es sólo una cuestión del pasado propia de un tratado de la historia sociológica, sino también del *presente* y del *futuro*. A las fases de modernización pueden seguir y seguirán fases de contramodernización. En ningún caso —¡nunca!— (como se argumentó parcialmente en la sociología y en la teoría de la modernización simple en un nivel mayor de lo esperado) se estipula la irreversibilidad de un determinado nivel en la modernidad. Esto es la amarga y trágica enseñanza del siglo XX: modernización y modernización de la *barbarie* no se excluyen, se complementan —¡tal vez!— incluso,

confluyen bajo determinadas circunstancias. No sólo los sistemas de delirio colectivo como el fascismo y el comunismo emplean este discurso. También lo hacen los complejos sistemas técnicos (ingeniería genética, genética humana) portadores de un elevado potencial de control y descomposición del mundo. Precisamente el *futuro* de la contramodernidad es el tema de una sociología, que se ha sobresaltado por los cuentos de viejas —hermosos a pesar de todo— de una modernización constante y sin fin.

Dicho llanamente: a las premisas de *irreversibilidad* de la sociología de la modernización se oponen las premisas de la *reversibilidad* de la teoría de la modernización reflexiva. En esta la modernización no sólo se considera como proceso complejo con tendencias y estructuras sujetas a dinámicas contrapuestas, sino como algo de mayor enjundia: una dialéctica inacabada e inacabable de *modernización* y *contramodernización*. Una «dialéctica» que se ejercita y tiene lugar, no sólo objetivamente a espaldas de los individuos, sino también y esencialmente en la acción, en el pensamiento, en el conflicto. Es decir: se dirime y se configura en lo político.

Una verificación de esta teoría de la contramodernización se produce en los siglos XVIII y XIX, fase de asentamiento de la sociedad industrial en Europa. En este lapso de tiempo se impone, a modo de revolución espontánea, el modelo de cambio tecno-económico, con pretensión de perdurabilidad y de autonomía en su despliegue. Con su implantación se difunden no sólo las ideas de la modernidad política y cultural y las correspondientes materializaciones institucionales: también el establecimiento de la democracia parlamentaria, el sufragio universal, el estado de derecho, los principios universales de los derechos humanos, tal y como son redactados en la constitución americana. También se bosqueja y se lleva a cabo «la otra parte sombría» frente a las resistencias circundantes: el sometimiento de las mujeres, su osificación en los roles de ama de casa, el nacionalismo y racismo del siglo XIX, la industrialización de la gestión de la guerra, la movilización general, el servicio militar obligatorio, la militarización del conjunto de la vida social y de sus manifestaciones en guerras mundiales, en campos de concentración y de reeducación, etc. —todo esto en consonancia

con una estructura de sociedad «moderna» dominada por el modelo industrial producidos, instalado y programado.

Esta simultaneidad, esta oposición de modernidad y contramodernidad no es ningún azar o accidente —para ello basta con mantener los ojos abiertos— *sino* que ambas figuras se condicionan y se acoplan sistemáticamente. Con esta dialéctica de modernidad (problemática) y contramodernidad (incuestionable) tomo en consideración los *límites y puntos de cambio* de la modernización reflexiva, que Scott Lash reclama y sitúa en el contexto del debate sobre el comunitarismo.[40]

La contramodernidad no es sombra de la modernidad, sino un proyecto, un hecho, una institución igualmente originaria como la modernidad industrial misma. Es producida con todos los medios y recursos de la modernidad: ciencia e investigación, técnica y desarrollo tecnológico, educación, organización, medios de masas, política, etc.

Recapitulación y panorámica de capítulos posteriores

¿Cómo diferenciar, por tanto, las épocas y teorías de la modernización simple y reflexiva? Para ello proponemos seis puntos en los que se confrontan ambas posiciones (en el orden de sucesión expuesto en el capítulo):

Primero: en lugar de modelos de linealidad (y atavismos de control) fieles a una imparable y persistente modernización surgen diversas y complejas figuras de argumentación referidas a la *autotransformación*, *autoamenaza*, *autodisolución* de los fundamentos de racionalidad y de formas de racionalización en los centros (de poder) de la modernización industrial; tales figuras aparecen como consecuencia de los incontrolables efectos (colaterales) desencadenados por el triunfo del proceso autónomo de modernización: todo esto supone el *retorno de la incertidumbre*.

Segundo: mientras la modernización simple localiza el motor del cambio social en las categorías de la *racionalidad* (reflexión) *teleológica*, la modernización «reflexiva» hace lo propio en los *efectos colaterales* (reflexividad): lo que no se ve, ni se refleja, pero se externaliza bajo la forma de una acumulación de hechos latentes cuya interrelación provoca la ruptura estructural. Esta separa en el presente y en el futuro la modernidad industrial de la «otra» modernidad. El epíteto «reflexiva» —por mucho que se repita nunca será bastante— refiere a una modernidad *no*-refleja, automática, por así decir, con un inmenso potencial histórico (sobre el que también —como el trabajo que aquí se persigue y se plantea— hay que hacerse eco y *tematizarla*, es decir, reflejarla).[41]

Tercero: la sociología de la modernización simple sobrepasa la sociedad *industrial* en dirección a la sociedad *moderna*. La sociología de la modernización reflexiva describe la sociedad industrial como una simbiosis histórica portadora de contradicciones provocadas por la colisión de fuerzas modernas y contramodernas en su interior, como una sociedad *parcialmente* moderna, que debido a la continua modernización y radicalización de la modernidad es desintegrada y sustituida por otras formas «modernas» o «contramodernas» de sociedad. Dicho de otro modo: la pregunta por la *contramodernidad* surge como cuestión central. La modernización a las puertas del siglo XXI deviene una confrontación de fuerzas coincidentes, en este caso, la modernización reflexiva, que intensifica y generaliza la incertidumbre y la contramodernización, que introduce, propone, despliega y analiza nuevas-viejas rigideces y restricciones.

Cuarto: en referencia a la situación vital, modo de vida, es-

40. Lash (1992), pp. 263 y ss.

41. La ambigüedad remite a una afinidad electiva entre la modernidad tardía y reflexiva y la tradición del romanticismo inicial, ambigüedad que, irrumpe tal y como aparece en los fragmentos más decisivos del *Athenaeo* de Friedrich Schlegel. Aquí se impulsa a la incompleción —*el fragmento*— la duda, la ironía, el autocuestionamiento y el autoempequeñecimiento, para formularlo paradójicamente, hasta la perfección y aun en la modernización consecuente de la modernidad. En su ensayo *Über die Unverständlichkeit* escribe Schlegel: «Explico [...] sin rodeos, que la palabra significa en la dialéctica de los fragmentos, sólo es una tendencia, esta es la época de las tendencias. Lo mejor sería provocar el escándalo; cuando este ha alcanzado la máxima intensidad, se desgarra y desaparece, y el entendimiento puede echar a andar inmediatamente. Todavía no llegamos demasiado lejos con dar un impulso: pero lo que no es, puede todavía llegar a ser».

tructura social, contrapone las categorías y teorías de *grandes grupos* a las teorías de la *individualización* (y agudización) de la desigualdad social.

Quinto: los problemas de la diferenciación funcional de esferas «autonomizadas» son sustituidas por los problemas de la *coordinación* funcional, *conexión*, *fusión* de los subsistemas dinámicamente diferenciados (así como de sus «códigos comunicativos»).

Sexto: con la superación de la polaridad *izquierda-derecha* —de las metáforas espaciales, que se impusieron como las coordenadas fundamentales del orden político con la llegada de la época industrial— comienzan (como aquí y en lo siguiente se pretende decir de forma no altisonante) las disputas políticas-teleológico-teóricas, que pivotan en torno a los ejes y dicotomías *seguro-inseguro*, *interior-exterior*, *político-no político*.[42]

Bibliografía

ANDERS, G. (1980): *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich.

BAETHGE, M. (1991): «Arbeit, Vergesellschaftung, Identität», en *Soziale Welt*.

BARTHES, R. (1974): *Mythem des Alltags*, Frankfurt.

BAUMAN, Z. (1992): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburgo.

— (1992*a*): «The solution as problem-Ulrich Beck's Risk Society», *Times Higher Supplement* (nov. 13), 25.

BECK, U. (1986): *Risikogesellschaft*, Frankfurt.

42. Wolfgang Zapf escribe: «Mantengo críticamente que la posición de Ulrich Beck es tan valiosa porque deja constancia de un programa de modernización y también de una crítica fundamental de la presente sociedad y de una gran parte de la sociología actual. Beck pretende bosquejar "otra modernidad" y una teoría comprensiva, escrupulosa, refleja e, incluso, reflexiva. Tal teoría aspira a atraer para sí a los partidarios de la teoría crítica del año 1930 y de 1960, para los cuales valía la frase de Adorno: "La totalidad es lo falso". Pretende reganar a los marxistas desesperanzados, cuyos sueños de socialismo se han resquebrajado, marxistas que mostraron que las democracias de la economía de mercado tienen que zozobrar por sus contradicciones. Se trata de una variante modernizada de la doctrina del tardocapitalismo, en la que la crisis ecológica juega una función: la de plasmar la crisis de legitimación del tardocapitalismo. Es una teoría de la "tercera vía" más allá del socialismo y del capitalismo» (Zapf, 1992, p. 295). Me muestro de acuerdo con esta posición.

— (1988): *Gegengifte*, Frankfurt.

— (1993): «Der feindlose Staat», en S. Unseld (ed.), *Politik ohne Projekt?*, Frankfurt.

—, y J. ALLMENDINGER (1993): *Individualisierung und die Erhebun sozialer Ungleiheit: Die Phodenentwicklung für Den Allbus*, 1993 DFG-Antrag.

—, y E. BECK-GERNSHEIM (eds.) (1993): «Nicht Autonomie, Sondern Bastelbiographie», *Zeitschrift für Soziologie*, cuaderno 3.

—, A. GIDDENS, y S. LASH (1993): *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt (en prensa).

BELL, D. (1975): *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt.

BENJAMIN, W. (1972): *Gesammelte Schriften*, 7 vols., Frankfurt.

BENN, G. (1989): *Essays und Reden*, Frankfurt.

BERGER, J. (1988): «Modernitätsbegriffe und Modernitäskritik», *Soziale Welt*, cuaderno 3.

BOGUN, R., M. OSTERLAND, y G. WARSAWA (1992): «Arbeit und Umwelt in Risikobewusstsein von Industriearbeitern», *Soziale Welt*, cuaderno 2.

BOHRER, K.H., y K. SSCHEEL (eds.) (1992): «Gegenmoderne?», *Merkur*, 522/523.

BONSS, W. (1991): «Unsicherheit und Gesellschaft», *Soziale Welt*, cuaderno 4.

— (1993): «Unsichirheit als soziologisches Problem», *Mimittelweg*, 36 (febrero-marzo).

BOURDIEU, P. (1992): «Die Genese der reinen Ästhetik», *Merkur*, 524.

BRANDT, G. (1972): «Industrialisierung Modernisierung, gesellschaftliche Entwicklung», *Zeitschrift für Soziologie*, cuaderno 1.

BROCK, D. (1991): «Die Risikogesllschaft und das Risiko der Zuspitzung», *Zeitschrift für Soziologie*, cuaderno 1.

BÜHL, W. (1970): *Evolution und Revolution. Kritik der symmetrischen Soziologie*, Munich.

COVELLO, V., J. MENKES, y J. MUNPOWER (1986): *Risk Evaluation and Management*, Nueva York.

—, y J. MUMPOWER (1980): «Risk Analysis and Risk Management», en Schwing y Alberts (eds.), *Sozietal Risk Assesment*, Nueva York.

CROOK, S., J. PAKULSKI, y M. WATERS (1992): *Postmodernization*, Londres.

DOUGLAS, M. (1991): «Risk as a Forensik Resource», *Daedalus*, cuaderno 4.

— (1992): *Wie Institutionen Denken*, Frankfurt.

—, y A. WILDAVSKY (1982): *Risk and Culture*, Nueva York.

EVERS, A., y H. NOWWTNY (1987): *Über den Umgang mit Unsicherheit*, Frankfurt.

EWALD, F. (1993): *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt.
FIDDLE, S. (ed.) (1980): *Uncertainty*, Nueva York.
FOURASTIÉ, J. (1954): *Die grosse Hoffnung des XX. Jahrhunderts*, Colonia.
FRISBY, D. (1989): Fragmente der Moderne, Rheda-Wiedenbrück.
GIDDENS, A. (1990): *The Consecuences of Modernity*, Stanford.
— (1991): *Self Identity and Modernity*, Londres.
GIESEN, B. (1991): *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt.
HABERMAS, J. (1973): *Legitimationsprobleme in Spätkapytalismus*, Frankfurt.
— (1985): *Der Philosophiesche Diskurs der Moderne*, Frankfurt.
HALFMANN, J. (1990): «Technik und Soziale Organisation im Widerspruch», en Halfmann y Japp (eds.), *Riskante Entscheideungen und Katastrophenpotientiale*, Opladen.
HEINE, H. (1992): «Das Verhältnis der Naturwissenschaftlers und Ingenieure im der Grosschemie fur Okologischen Industrie Kritik», *Soziale Welt*.
—, y R. MAUTZ (1993): «Die Herausbildung beruflichen Umwelt bewusstseins im Management der Grosschemie angesichts öffentlicher Kritik», *Mitteilungen des Soziologischen Forschungsinstituts Göttingen*, n.° 20.
HORKHEIMER, M., y Th.W. ADORNO (1969): *Der dialektik der Äufklarung*, Frankfurt.
HRADIL, S. (1991): «Sozialstrukturelle Paradoxien und Gesellschaftliche Modernisierung», en W. Zapf (ed.), *Dei Modernisierung Moderner Gesellschaft*, Frankfurt.
JAPP, K.T. (1992): «Selbstverstärkungseffekte riskanter Entscheidungen», *Zeitschrift fur Soziologie*.
KAUFMANN, F.X. (1973): *Sicherheit als Soziologisches und Sozialpolitisches Problem*, Stuttgart.
KROHN, W., y J. WEIER (1989): «Gesellschaft als Labor», *Soziale Welt*.
KRÜGER, H.-D. (1991): «Reflexive Modernisierung und der neue Status der Wissenchaften», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 12.
KURTZ, R. (1991): *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt.
LAGADEC, P. (1987): *Das Grosserisiko*, Nördlingen.
LASH, S. (1990): *Sociology of Postmodenism*, Londres.
— (1992): «Die Ästheticsche Dimension Reflexiver Modernisierung», *Soziale Welt*, cuaderno 3.
LAU, C. (1989): «Risiko Diskurse», *Soziale Welt*.
— (1991): «Gesellschaftsdiagnose ohne Entwicklungstheorie», en Glatzer (ed.), *Die Modernizierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt.
LEPSIUS, L.M. (1977): «Soziologische Theoreme über Sozialstruktur der "Moderne" und die "Modernisierung", en Koselleck (ed.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart.

LUHMANN, N. (1990): *Risiko und Gefahr en Soziologische Aufklärung*, vol. 5, Opladen.
— (1990*a*): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt.
— (1991): «Verständigung über Risiken und Gefahren», en *Die polistische Meinung*, pp. 86 ss.
— (1991*a*): *Soziologie des Risikos*, Berlín.
MAKROPOULOS, M. (1989): *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand*, Munich.
MÜNCH, R. (1984): *Die Struktur der Moderne*, Frankfurt.
— (1986): *Die Kultur der Moderne*, Frankfurt.
— (1991): «Der Mythos der funktionalen Differenzierung», en Glatzer (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften-Ergänzungsband*, Opladen.
OFFE, C. (1972): *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt.
PERROW, C. (1987): *Normale Katastrophen*, Frankfurt.
PRIES, L. (1991): *Betrieblicher Wandel in der Risikogesellschaft*, Opladen.
PRITTWITZ, V.V. (1990): *Das Katastrophen-Paradox*, Opladen.
RAUSCHENBACH, T., y H. GÄNGLES (dir.) (1992): *Soziale Arbeit und Erziehung in der Risikogesellschaft*, Neuwied.
RÜSCHEMEYER, D. (1991): «Über Entdifferenzierung», en Glatzer (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften-Ergänzungsband*, Opladen, pp. 378 ss.
SCHMITT, C. (1963): *Der Begriff des Politischen*, Hamburgo.
SCHULZE, G. (1992): *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt.
TOURAINE, A. (1976): «Tipologie von Krisen im Weltsystem», en Berger (ed.), *Moderne*, Gotinga.
WEHLING, P. (1992): *Die Moderne als Sozialmythos*, Frankfurt.
WELSCH, W. (1991): *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim.
WILLKE, H. (1992): *Die Ironie des Staates*, Frankfurt.
ZAPF, W. (1975): «Die soziologischen Theorien der Modernisierung», *Soziale Welt*.
— (ed.) (1991): *Die Modernisierung Moderner Gesellschaften*, Frankfurt.
— (1992): «Entwicklung und Zukunft moderner Gesellschaften», en Korte y Schäfers (eds.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen.

Epílogo

RECURSIVIDAD, AMBIVALENCIA Y CREATIVIDAD SOCIAL

Celso Sánchez Capdequí

A partir de cuantiosos estudios procedentes de disciplinas tales como la sociología, antropología, etnología, etc., los cuales han visto la luz, con especial intensidad, durante las últimas décadas, las ciencias sociales en su conjunto vienen a incidir en una tesis prácticamente irrebatible: las formas sociales, independientemente de su ubicación espacial y localización temporal, basan y legitiman su unidad cosmovisional, sus prácticas y sus acciones colectivas (religiosas, políticas, económicas, artísticas) en un *mito* fundante, en un relato que narra y da cuenta del proceso cosmogónico de su formación, del advenimiento de los antepasados primordiales, cuya memoria inextinguible y atemporal liga las instancias más diversas de la sociedad bajo el soporte de una imagen unitaria del mundo y dota de sentido a su devenir futuro. De hecho, la disponibilidad para poder apalabrar y relatar ese momento *primero* y *sacral* hace del mito el substrato axiológico sobre el que, en virtud de su consanguinidad con lo divino y, por tanto, de su ruptura radical con lo puramente fáctico y profano, se sustenta la legitimación (Bourdieu) de toda forma de vida; ese mismo reducto semántico legitimatorio, ese *saber* en torno a un «Imaginario social central» (Mana, Jesucristo, Progreso), posibilita la sintonía y solidaridad de fondo del individuo con las prácticas colectivas (Nosotros) y

con el mundo circundante o hogar-mundo (Naturaleza) atravesado y «encantado» por la misma fuerza numinosa que «anima» a la sociedad.[1] Dicho con Campbell, en toda «mitología local hay una experiencia de conformidad con el orden social y de armonía con el mundo».[2]

En cualquier caso, ese consenso existente en las ciencias sociales en torno al mito como algo más que un mero remedo de una mente primitiva, como algo en ningún caso fantasmagórico y propio *exclusivamente* de lapsos históricos enterrados siglos atrás, coincide en nuestra época con una constatación insoslayable: nuestra sociedad moderna se ha quedado sin mito, sin su vivencia profunda, sin sus agarraderos axiológicos. Más concretamente, «la modernidad cansada»[3] *estudia*, *analiza* y *disecciona* el mito porque *no lo vive*, porque *no lo experimenta* profundamente. Las sociedades premodernas y tradicionales se explicaban el mundo por el mito; la sociedad moderna abandonada a la razón y al entendimiento, hace del mito *problema* y *cuestión*. Este pasa a ocupar un lugar central en la *exterioridad* de los emplazamientos académicos, porque ha perdido su ligazón con la *interioridad* de los reductos arquetípicos, su auténtico suelo nutricio. Más que *con-vivir* con el mito, la modernidad vive (o pretende vivir) *frente* y *al margen* de él.

Numerosos han sido los teóricos que han dado buena cuenta de esta depauperación mítico-simbólica que aqueja a una cultura moderna, preocupada por desprenderse de todo resquicio de irracionalidad heredado de formas de vida desaparecidas. Desde que Nietzsche afirmara que «Dios ha muerto», no han faltado filósofos y sociólogos encargados en ahondar en esta idea. De ese modo, por ejemplo, Weber habla del «desencantamiento» del mundo moderno, Durkheim de la espera de unos dioses que sustituyan a los ya extinguidos y Gehlen de la «des-institucionalización» de nuestra sociedad que,

1. Ver sobre la ineludibilidad del mito como «ilusión básica» de todo proyecto social: Josetxo Beriain, «Representaciones simbólicas y constelaciones de sentido», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XXIII, 57 (enero-junio de 1991).

2. J. Campbell, *Las máscaras de Dios: mitología creativa*, Madrid, Alianza, 1992, p. 26.

3. Cf. Patxi Lanceros, *La modernidad cansada*, Madrid, Libertarias, 1994.

con el proceso de secularización tan profundo, ha perdido su norte y su unidad y estabilidad cosmovisional (apoyada, hasta el surgimiento de la modernidad, en las certezas provenientes de la religión y de la tradición).

Sin embargo, para el objetivo que persigue este escrito, el ejemplo más destacable lo constituyen Adorno y Horkheimer en su obra *La dialéctica de la Ilustración*. La tesis que se recoge en este texto pone sobre el tapete la paradoja interna que atraviesa el proyecto de modernidad desde sus inicios, proyecto que, al radicalizar el poder y el alcance de la razón depurada de todo resquicio mítico *recae* en los errores que pretendía evitar y *recurre* y *vuelve* a la situación de partida, en este caso, la *estupidización* del hombre. La piedra de toque del proyecto moderno era la constitución de una sociedad de individuos autónomos, orientados en sus acciones por la razón explicativa y argumentativa (habermasiana) y provistos de un elevado potencial de crítica, todo lo cual garantizaba la formación de unas condiciones de vida colindantes con la armonía y perfección, muy lejanas de las deficientes formas culturales premodernas. A pesar de las pretensiones iniciales, la tendencia moderna al orden, control y cálculo económico ha desembocado en la constitución de un tipo de individuo desprotegido de cobertura crítica y de autonomía, por cuanto imbuido de un conformismo e ignorancia fomentados desde las instancias de la industria cultural que gobiernan a la sociedad moderna. Estas, dominadas por la lógica mercantil y por la mecanización tecno-industrial, hacen de los sujetos objetos sometidos a la ley del intercambio universal, y de sus conductas, rutinas carentes de espontaneidad alguna. La separación radical entre el sujeto (mente) y el objeto (mundo material) que anida en la modernidad —cuyos referentes epistemológicos iniciales Adorno y Horkheimer los encuentran en el Positivismo (la subjetividad permanece separada de su objeto con el fin de manipularlo) y en el Idealismo (una subjetividad más constitutiva supone que el mundo aparece como el producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas)— establece las condiciones necesarias para que el racionalismo burgués convierta el mundo, la naturaleza y el ser humano en objetos susceptibles de análisis e intervención lógico-científica, en campos

de pruebas adecuados para sus planes, proyectos y propósitos de control y administración.[4]

De especial relevancia es el hecho de que este estado de cosas, en el que se revela el enfrentamiento del hombre frente a sí y frente al mundo, desemboca en un *punto de no retorno*. Las acometidas de dominación del racionalismo burgués descansan sobre una lógica expansiva y cuantitativa que subyace a la racionalidad teleológica preponderante, lógica que no se detiene y que no encuentra tope alguno en su irrefrenable marcha. La conclusión a la que llegan Adorno y Horkheimer es la siguiente: el movimiento dialéctico de la historia *se detiene* en el momento de la contradicción, del sufrimiento más encarnizado (que vive el mundo moderno). El proceso de racionalización occidental, sin otro fin que la imparabilidad de su avance, crea inevitablemente las condiciones de una conflagración nuclear, de igual modo que consuma la tragedia de Auschwitz. La objetividad del mundo moderno se vuelve frente al racionalismo que le concibió, y sus resortes rígidos, autónomos y mecánicos advierten de la imposibilidad de realización de una «subjetividad genuina»[5] en nuestra época. La barbarie nazi, las tropelías comunistas, la tecnificación devastadora fungen como los huéspedes inesperados y permanentes, cuya sombra asoma en la sociedad moderna avisando de que el momento «de la reconciliación triunfante que tradicionalmente coronaba un proceso dialéctico»[6] es un imposible. Como dice Beck, con la dialéctica detenida, con el dolor humano agudizado sobremanera, nada cabe esperar más que la radicalización de la contradicción, la inevitabilidad del fin de la vida humana, por ejemplo, la autoaniquilación nuclear.

Sin embargo, la modernidad industrial, portadora de un afán desmedido por la «destrucción de los dioses y de las cualidades»,[7] lleva a buen puerto tales dislates si no se cuestiona (y este es el cometido que persigue este artículo) la concepción temporal que subyace a su devenir. En efecto, la divisa común que late en los artículos aquí traducidos (especialmente, en el de Beck) sirve para contrarrestar *la necesidad, la inevitabilidad, la ontologicidad* del tiempo lineal, al que nuestra cultura nos tiene acostumbrados. Al decir de Beck, en última instancia los cimientos teóricos de la tesis desoladora a la que llegan Adorno y Horkheimer se basan en la herencia weberiana, propia del pensamiento occidental, de un tiempo *lineal, continuo* e *irreversible*. Sobre este eje temporal, el desastre humano que acaece en la modernidad industrial, y que funge como «efecto colateral» o reverso de un proyecto ilustrado pretendido y pretenciosamente liberador, no hace sino aumentar *necesariamente*, va a más. Nada puede detener su lógica salvo la destrucción definitiva. Aquí finaliza la explicación dada por Adorno y Horkheimer (y por el mismo Weber).

No obstante, las aportaciones teóricas propuestas por Luhmann, Bauman, Giddens y Beck en el trabajo aquí presentado, todos ellos desde la óptica de la ambivalencia y no tanto del orden, crean las bases para modificar los supuestos teóricos en que descansaba una modernidad industrial que hoy languidece y, por ende, la óptica con la que visualizar su realidad fáctica y las potencialidades que ella encierra. Así es, sobre la base de un cambio de eje temporal en el que la *linealidad* e *irreversibilidad* de la modernidad industrial se ven sustituidas por la *recurrencia, reversibilidad* y *repetición* (cuyos referentes en nuestra cultura los encontramos en Nietzsche y en Benjamin) de la «modernidad reflexiva» (Beck), surgen una pléyade de categorías que rompen con la tradición de la «sociología del conflicto» (clases, ideología, determinación económica, autonomía estructural) y abogan por el novedoso paradigma de la «sociedad del riesgo» (modernidad reflexiva). Estas categorías (contingencia, ambigüedad, efectos colaterales) facilitan la comprensión de una realidad social *dinámica*, que, gobernada por la *indeterminación* en su fluir, no detiene su periplo en

4. Respecto a la paradoja incrustada en el núcleo del proyecto moderno, consúltese J.P. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue Européene des Sciences Sociales* (Ginebra), XX (1989), pp. 323-337. El contenido de este trabajo indica que en la sociedad moderna perviven dos proyectos latentes, lo cual hace de ella una «sociedad mixta», o «en-tensión»: el de la expansión ilimitada del dominio racio-económico y el de la autonomía de la sociedad en la configuración de sus instituciones.

5. M. Jay, *Adorno*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1988, p. 45.

6. *Ibíd.*, p. 5.

7. T.W. Adorno y M. Horkheimer, *La dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 20.

estación final alguna (Adorno y Horkheimer), no se somete a ritmos históricos, ni a esquemas de necesidad e identidad metafísicamente determinados, sino que sigue una órbita circular dinamizada por la inacabable dialéctica de la tríada generación-degeneración-renacimiento. Una concepción del tiempo lineal y unidireccional, como la empleada por Adorno y Horkheimer, y antes por Weber, hace de la *negación* que atraviesa a la modernidad y que empuja a esta hacia un desastre definitivo, el punto final de la humanidad, por el contrario una concepción del tiempo reversible hace de esa misma *negación* el *punto de partida* de algo *nuevo, ser* o *potencialidad de ser*, vale decir, embrión de inéditas cosmovisiones, de novedosos asentamientos institucionales y mundos instituidos de significado.

La inacabilidad de la dialéctica, su infinita repetición, propuesta especialmente por Beck, permite enriquecer la discusión social y sociológica con una concepción temporal en la que el principio y el fin, la vida y la muerte están *co-implicados en un proceso cíclico interminable*. En la cultura occidental el principio y el fin, con el despliegue del tiempo histórico lineal e irreversible, se separan para reencontrarse en el momento final y último del futuro redentor (la llegada del Mesías, la victoria del Proletariado, el momento de la Autoconciencia) donde el tiempo se detiene, donde la historia queda trascendida. Es Eliade el que en su obra *El mito del eterno retorno* constata la tendencia de nuestra cultura a detener *definitivamente* el discurrir histórico en un final paradisiaco, en el que los hombres, guiados por una inconfesada nostalgia del paraíso primordial, se desprenden de todo resquicio de historicidad y recobran la condición divina. Esta tendencia descansa sobre los rescoldos de la religión judía que aún perviven en la cosmovisión occidental, rescoldos que se objetivan en la idea de salvación futura en el *final del tiempo*.

Con la vuelta a una concepción circular, recurrente y reversible del tiempo propia de las culturas preindoeuropeas y primitivas, lo por pensar ya no es el principio y/o el fin como dos entidades claramente delimitables, estáticas y *reconciliables en un único momento y fuera del tiempo*, sino el *y* (*und*), su *permanente y cíclico lugar de encuentro*, la *inextinguible y repetitiva co-implicación de los contrarios* (la re-lación) que anida en ese

proceso incansable de generación-degeneración-renacimiento.[8] Para caracterizar los aspectos estructurales del tiempo circular, utilizaré los rasgos que hacen, a su vez, las veces de equipamiento categorial con el que la sociedad del riesgo (modernidad reflexiva) visualiza su propia realidad y con el que establece un nuevo marco teórico explicativo de lo social. Tal vez en ninguna categoría como en la de «efectos colaterales» se condensan más claramente el conjunto de aspectos definitorios del tiempo circular y de la nueva perspectiva social. Estos aspectos serían: la contingencia o riesgo (negatividad), la ambivalencia (negatividad-positividad) y la creatividad psico-social (positividad).

Con el momento de contingencia o riesgo, se propone plantear una versión «*post-racional*» (Beck) de lo social. En efecto, la divisa hegeliana de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real» sobre la que nuestra cosmovisión occidental se yergue, comienza a mostrar indicios de fragilidad. El adjetivo «post-racional» refiere a que «el curso de la historia tiene en realidad poco que ver con la lógica intrínseca de las ideas que fueron factores causantes del mismo»;[9] vale decir, en el discurrir lineal del tiempo hace acto de presencia un incómodo huésped que desbarata o, como *posibilidad*, puede desbaratar la (necesaria) realización final de todo proyecto histórico, el *riesgo* en tanto «aquello que queda como un resto no resuelto, a pesar de todos los esfuerzos contrarios por una realización ordenada».[10] Con el riesgo, con la contingencia se pretende evidenciar que toda decisión (individual o colectiva), una vez efectuada, se concatena en el tiempo con otras dadas por otros agentes, cuya influencia recíproca modifica su orienta-

8. Tal vez este proceso encuentre en pocos sitios una ejemplarización más nítida que en el simbolismo lunar de pueblos preindoeuropeos. Mircea Eliade constata que «el simbolismo y la mitología lunares son patéticos, pero también consoladores porque la luna rige a la vez la muerte y la fecundidad, el drama y la iniciación» (*Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 197). Continúa Eliade afirmando que la vida lunar está sujeta a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muerte, ley que todavía hoy permite a varios pueblos nómadas de cazadores y recolectores medir el tiempo concreto.

9. P.L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 154.

10. N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, De Gruyter, 1991, p. 52.

ción inicial, y, por tanto, los resultados previstos por el sujeto (o sujetos) de su emisión. La línea *recta* bajo la que se concibe el proyecto ilustrado en su vertiente liberadora (progreso, felicidad humana, constitución de individuos autónomos) deviene *curva* (Auschwitz, escalada nuclear, depauperación medioambiental, pérdida de libertad y de sentido, estupidización del individuo). Conviene no olvidar que en el efecto a largo plazo que, de modo latente e imprevisible, la suma de decisiones provoca, desaparece la atribución a una única causa, a un único motivo, vale decir, en este contexto se evidencian con nitidez los límites de la explicación racional y del cálculo de probabilidades. Este es el momento *negativo* que anida en el curso tiempo cíclico por cuanto la obra cultural de la colectividad se resuelve contra sus creadores.

Con el momento de la ambivalencia se verifican, junto a la *negatividad* del riesgo en tanto obstáculo para la realización de un proyecto sociocultural, atisbos de *positividad* a través del desenterramiento de la actividad imaginario-creativa de toda sociedad. Dicho de otra forma, sólo del caos reinante en el momento destructivo puede surgir el orden pretendido por la colectividad, sólo desde el des-orden se dibujan los perfiles de un nuevo orden. El tiempo de la identidad se diluye y, a su vez, asoma el espacio de las *posibilidades*, de la *novedad ontológica*, del *tiempo polimorfo* que *abre* (y no clausura como el tiempo unidireccional de la modernidad). En efecto, sobre las cenizas de una sociedad que periclita, sobre el fin que la corroe, madura la simiente de una nueva forma de vida. En palabras de Hölderlin, «en lo hondo del mayor de los peligros despunta también lo salvador».[11] El momento de ambivalencia del *y*, de *co-implicación* de los contrarios que pervive en todo movimiento circular del devenir histórico supone que, *simultáneamente*, se sella el acta de defunción de una estructura social (por ejemplo, la de la sociedad industrial) y, a su vez, se constatan las condiciones necesarias para la creación de nuevos ideales colectivos con los que regenerar y animar la vida social. En los «efectos colaterales» de todo proyecto histórico y

11. Recogido de J. Beriain, *op. cit.*, 1991, p. 124.

en su ambivalencia constitutiva, se verifica, por ejemplo, la presencia de los *desechos* del proyecto ilustrado presuntamente liberador y el *por-hacer* de nuevas formas de sociedad, que encuentran su punto de partida en los restos de la vida social precedente. «Con los peligros y consecuencias que produce el industrialismo, surge una nueva fuente de moralización.»[12] En este momento de ambivalencia, de pesimismo-esperanza, se privilegia la profunda ligazón existente entre la vida y la muerte, ligazón que moviliza indefinidamente el discurrir del tiempo cíclico.

Por último, al hablar de *creatividad* psico-social, el momento *positivo* y reconstructivo del devenir cíclico, nos situamos en el campo de *lo posible*, en el *intersticio* existente entre una forma social desestructurada (modernización industrial) y *otra* por configurar (modernidad reflexiva), entre el proyecto inicial con el que toda intersubjetividad da vida a sus instituciones y el *contra*proyecto con el que estas, autonomizadas, se vuelven contra su creador. Ese hueco, ese vacío, ese abismo donde habita el *y*, así como el embrión de la identidad en la objetividad y en la representación de la sociedad futura, dice *creación radical (ontológica), creación de eidés, de formas, de ideales* (la democracia griega, la revolución francesa, Jesucristo, Buda) y nunca remedo ni reproducción de *eidés* o formas (platónicas) prexistentes al tiempo y al espacio. De esta manera, la acción social, de cara a producir órdenes de vida e ilusiones colectivas, debe habérselas con el reducto *trascendental, imaginario* desde el que es posible toda obra sociocultural del hombre, con una *dimensión realizativa* constatable a posteriori, en la somatización simbólico-institucional (formas políticas, artísticas, medios de producción económicos, útiles técnicos, etc.) de la *estática* de toda sociedad. Nos referimos a lo que Balandier denomina el ámbito de la *termodinámica* de lo social. En él se encuentran las potencialidades de realización o arquetipicidades inmanentes, esas «formas típicas de captación estructuralmente comunes a todos los seres humanos»[13] que fungen como *protomodelos* (*Hermes* en la Grecia clásica, *Prometeo* en

12. U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 28.
13. M.-L. von Franz, *Jung. Su mito en nuestro tiempo*, México, FCE, 1972, p. 112.

la modernidad industrial) que orientan la re-creación de toda obra sociocultural conforme a un «ver como» metafórico e irreductible (Ricoeur). Con ellas la inter-*subjetividad* dada en la historia canaliza y externaliza sus afectos irreprimibles, y pasa a tener un papel activo (Gehlen) en el diseño y constitución de sus instituciones, sus organizaciones y valores, vale decir, en la *re-invención continua de lo político (auto-producción de las instituciones propias y apropiadas) y en la moralización de la vida colectiva*. Sobre este particular, conviene no olvidar que el propio Weber sostiene que «son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres».[14]

De esta forma se libera el *potencial de creatividad* de toda subjetividad histórica que la órbita circular y cíclica del tiempo cubre y des-cubre a su paso, potencial de creatividad que refiere a una cruenta y permanente «lucha de dioses» o arquetipos (Isis, Hermes, Deméter, Jesucristo, etc.) que, en estado virtual y conflictual, se afanan por objetivarse y darse al ser (sentido) en la historia.

Bien es verdad que en toda estática social los hombres organizan su experiencia pasada, presente y futura conforme a un tiempo concebido como una «relación de orden». Es lo que denomina Castoriadis el *tiempo identitario* (lineal), el cual permite a los agentes individuales determinar y localizar acontecimientos, encuadrarlos en épocas diversas, prever futuros desarrolllos de sus vidas, en último término, conferir *continuidad y orden* (Gehlen) a su percepción y a su experiencia. Se trata del tiempo *referencia*, del tiempo cuantitativo, del tiempo calendario. Para una sociedad determinada la periodización que haga del tiempo puede desempeñar un papel esencial en la institución imaginaria del mundo. Así, por ejemplo, para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del «Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la Creación y de la Parusía, el destino eterno de un hombre será radicalmente distinto según haya vivido antes o después

14. M. Weber, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, I, Madrid, Taurus, 1987, p. 247.

de la Encarnación, sin encontrarse involucrado para nada en ella».[15] Frente a este tiempo identitario, en tanto elaboración sociocultural, hablamos del *tiempo imaginario* como su condición de posibilidad, del devenir circular como germen de todo orden (des-orden), del *Dios-que-deviene-y-reencanta* (en este caso *Dionysos*, en cuyos excesos culturales late ese fondo de solidaridad social) como portador de indefinidas y nuevas formas de estructurar la enorme maleabilidad del ser social en la historia.

Lo que se pretende con esta diferenciación en torno a las modalidades de tiempo que acoge lo social, es reincidir en lo ya dicho. Si se privilegia el tiempo identitario, como lo hace la cultura occidental, en vez de reconocer la simultaneidad de ambos (en los planos identitario-estructural e imaginario-infraestructural, los cuales constituyen el cuerpo unitario que toda sociedad es), se cierra el *mundo de posibilidades, la genitricidad del tiempo imaginario*, la riqueza ontológica de su discurrir dialéctico, vale decir, ningún nuevo ser/sentido social, ninguna otra forma distinta de vida humana cabe esperar. El movimiento dialéctico de la historia de la humanidad acaba en la contradicción irreconciliable que vive Occidente. Su final dice clausura definitiva, su presencia dice insuperabilidad de la nada. La propuesta aquí presentada por Beck y complementada por la noción de *tiempo imaginario*, pretende abrir una puerta a la inagotable capacidad de creación de la acción social que, guiada por una temporalidad circular que «incuba» en su devenir vida y muerte, *siempre* parte del irreductible magma axiológico heredado de formas de vida humana pretéritas, magma que hace de las instituciones, del cuerpo de organizaciones comunales, de la objetividad de las representaciones colectivas, su presentificación estable y permanente.

De esta forma, se pretende evidenciar, a la luz de los autores traducidos, que la paradoja de la modernidad revelada por Adorno y Horkheimer, sufre un proceso de *des-paradojización* (y paradojización sin-fin) en el momento en que la categoría de tiempo se desdobla en dos niveles, uno realizativo e ima-

15. C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, II, Barcelona, Tusquets, 1975, p. 80.

ginario, y otro cuantitativo y objetivo. En efecto, el advenimiento de la nueva óptica social propuesta por Luhmann, Beck y Bauman no es algo baladí. Su presencia contrarresta, al decir de Luhmann, la *necesidad* identitaria en planos sociales como el tiempo lineal y unidireccional, en la autonomía de las estructuras, en la inevitabilidad del triunfo (o derrota, según el fatalismo negativo) de la razón. La hasta ahora prevaleciente sociología del conflicto basaba su hegemonía en dos supuestos:

1) La linealidad y continuidad de un tiempo orientado hacia un fin salvífico y redentor (sin clases, sin conflicto interclasista, sin alienación) que aguarda al final de la historia.
2) La equiparabilidad de todas las unidades de tiempo, la simetría de todos los instantes que se suceden paulatinamente hacia el fin preestablecido que orienta la marcha de la historia.

Sin embargo, este esquema, al decir de Benjamin, renuncia a que en el devenir de la humanidad «persistan fragmentos desiguales, privilegiados».[16] Dicho de otro modo, elimina aquellos instantes que pueden entorpecer, por su cualidad y heterogeneidad, por su capacidad de *abrir inéditos trayectos y cursos de acción* (social), la unidireccionalidad e irrevocabilidad del tiempo continuo desplegado linealmente en la historia conforme a un fin preestablecido. Por lo mismo, la clausura identitaria del tiempo lineal niega la posibilidad de crear *nuevos e inesperados fines*, coarta la opción a la llegada de *nuevos dioses*, oculta, por tanto, bajo el imperio de la «gran metáfora» de nuestra época, el número (Adorno y Horkheimer), los restos de ambivalencia, contingencia y riesgo, los cuales burlan su paso monótono y estéril y hacen de la recta que transita una figura que va torciendo su trayectoria. A este respecto, y de cara a verificar la riqueza axiológica de esta modalidad de tiempo (la multidireccionalidad), mantengo con Neumann que

16. W. Benjamin, *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1987, p. 159.

«mientras haya humanidad la totalidad aparecerá como círculo, esfera, ciclo».[17]

Como quedó arriba señalado, la categoría «efectos colaterales» recoge y condensa el grueso de la categorización de la novedosa óptica de la sociedad del riesgo (modernidad reflexiva). Por «efectos colaterales» se entiende las consecuencias no deseadas, no pretendidas, que acompañan a todo proceso de materialización e institucionalización social, al resto de riesgo o de contingencia ínsito en todo trayecto temporal que hace *tan probable* la realización final de lo previsto como de su contrario. De esta manera se constata la imprevisibilidad del futuro (Luhmann), la fragilidad de las clasificaciones bivalentes para esquematizar la complejidad de lo real (Bauman); pero sobre el fracaso de tales intentos, sobre su caos resultante, sobre ese resto de contingencia que deshace la identidad, se salva la creatividad psico-social y las posibilidades de constituir indefinidos e imprevisibles órdenes de convivencia.

Nada aporta esta idea al respecto de lo que pueda ser una sociedad ideal, mejor que el resto, etc. Eso supondría volver a privilegiar la óptica de la modernidad industrial. No se trata de enfatizar, desde este esquema de la sociedad del riesgo, los pares mejor-peor, más-menos, sino el *matiz*, la *peculiaridad*, la *especificidad* irreductible de toda experiencia profunda del colectivo. En último término, la mejor de las sociedades, como pretendió serlo la moderna, sería incapaz de detener el paso firme pero imperturbable del tiempo cíclico (así lo dice la reciente experiencia), su regreso devastador y creador que se repite indefinidamente.

Siendo fiel al movimiento circular que sigue el tiempo cíclico y su repetición consubstancial, se pone fin a este artículo en el mismo punto en el que se inició. La creatividad (creación) psico-social dirigida por el «tiempo cualitativo» (Corbin), antes que cualquier otra cosa consideración, no es sino la vuelta del *siempre lo mismo* bajo la faz de un nuevo *mito*, que dota de un perfil común al conjunto de reductos institucionales que constituyen la obra común social, que legitima a estos como

17. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Fischer, 1992, p. 22.

instancias básicas que orientan y organizan el comportamiento *con sentido* de los individuos en sociedad y que «ilusiona» al espíritu de una época. Precisamente la ausencia de mito, o la existencia en nuestros días de un mito ya caduco, el del progreso, *des-legitima* a la modernidad industrial para prolongar una vida que se hace cada vez más insoportable y que atenta contra la integridad de los individuos (desigualdad económica, marginación sexual, pérdida de sentido, etc.) y *legitima* un nuevo *contra*-proyecto que «regenere» (Durkheim) el cuerpo social hoy anómico. El tiempo de la creación mítica, el tiempo del regreso de *lo mismo* diferenciado (en la historia), es el que hoy nos reta y, a su vez, el que nos convierte por un momento en «contemporáneos de los dioses» (Eliade), recordándonos, dentro de esta lógica de la reversibilidad, ese instante *primordial* recogido en los mitos cosmogónicos en los que los dioses dieron lugar al mundo y que hoy, tras los primeros asomos de una sociedad *diferente*, estamos en condiciones de reproducir.

AUTORES

ANTHONY GIDDENS es catedrático de Sociología en el King's College de la Universidad de Cambridge. Entre sus publicaciones destacan: *La estructura de clases de las sociedades avanzadas* (1979), *The Constitution of Society* (1984), *The Nation-State and Violence* (1987), *The Consequences of Modernity* (1990) y *Modernity and Self-Identity* (1991).

ZYGMUNT BAUMAN es catedrático de Sociología en la Universidad de Leeds. Entre sus publicaciones destacan: *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989), *Modernity and Ambivalence* (1991) y *Mortality, Inmortality and Other Life Strategies* (1992).

NIKLAS LUHMANN es catedrático emérito de Sociología en la Universidad de Bielefeld. Entre sus publicaciones destacan: *Fin y racionalidad de los sistemas* (1983), *Soziologische Aufklärung* (1970-1990, 5 vols.), *Vertrauen* (1973), *Macht* (1975), *Geselschaftstruktur und Semantik* (1980-1987, 3 vols.), *Soziale Systeme* (1984), *Ökologische Kommunikation* (1986), *Oziologie des Risikos* (1990) y *Das Recht der Geselschaft* (1993).

ULRICH BECK es catedrático de Sociología en la Universidad de Munich. Entre sus publicaciones destacan: *Risikogeselschaft* (1986), *Gegengifte* (1988), *Politik in der Risikogeselschaft* (1991) y *Die erfindung des politischen* (1993).

JOSETXO BERIAIN es profesor titular de Sociología en la Universidad Pública de Navarra. Entre sus publicaciones destacan: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad* (1990), *Estado de bienestar, planificación e ideología* (1990), *La integración en las sociedades avanzadas* (1996).

CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ ha defendido su tesis doctoral, titulada «Conciencia colectiva e Imaginario Social en la modernidad».

ÍNDICE